Hoffman & Lapassade

Altrove

Società Italiana per lo Studio degli Stati di Coscienza

ALTROVE (annuario) è l'organo ufficiale della SISSC. Pubblica lavori riguardanti l'antropologia, la botanica, l'etnologia, la farmacologia, la neurologia, la psicologia e la storia delle religioni e della scienza, con particolare attenzione al campo specifico in cui opera la Società Italiana per lo Studio degli Stati di Coscienza.

Altrove

REDAZIONE

Altrove c/o SISSC
Casella Postale 15
10094 Giaveno (TO)

AVVERTENZE PER I COLLABORATORI

La collaborazione è libera. Gli articoli e i contributi per la pubblicazione devono essere presentati, possibilmente corredati da materiale illustrativo coerente con il contenuto del testo, su floppy disk o cd rom con allegata copia su carta. Oppure inviati come allegato all'indirizzo di posta elettronica di cui sotto.
I testi vanno predisposti per la stampa nella loro stesura completa e definitiva. Possono essere scritti in francese, inglese o spagnolo.
Il lavoro deve inoltre presentare una breve scheda informativa sull'Autore/Autori ed eventuali indicazioni dell'Istituto, Laboratorio di Ricerca o Ente presso cui il lavoro è stato eseguito, nonché l'indirizzo per eventuali comunicazioni.
Si prega di evitare per quanto possibile le note al testo.
I lavori verranno sottoposti per l'accettazione al giudizio del Comitato Scientifico di Redazione, che si riserva la facoltà di accettare o meno i lavori, nonché di chiedere agli Autori eventuali modifiche.
I lavori, anche se non pubblicati, non verranno restituiti.

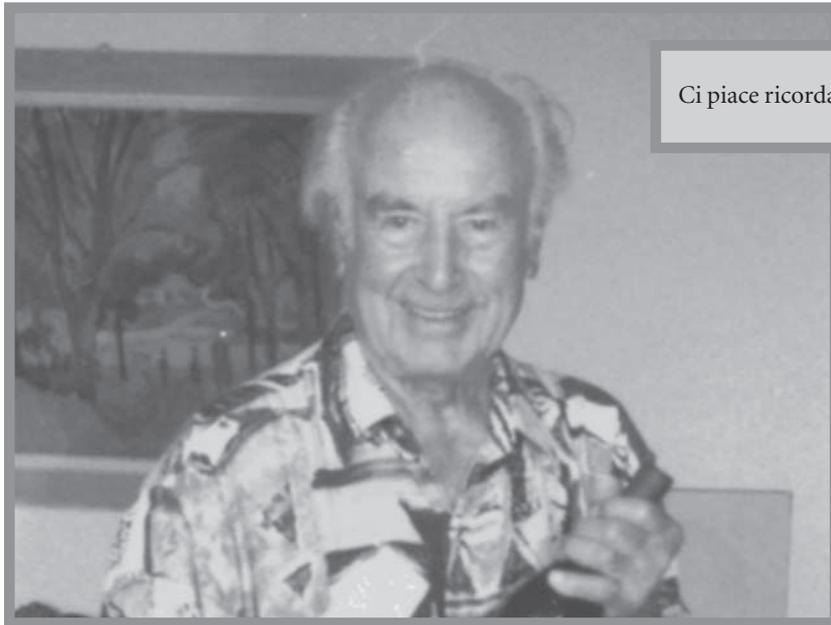
Indice

Altrove

Nota redazionale

Dopo tredici anni di collaborazione la SISSC e Nautilus (che ha editato Altrove per 13 numeri) hanno valutato che il "matrimonio" era ormai stanco e senza prospettive future, decidendo così di proseguire ognuno per la propria strada.
Dopo la dolorosa scissione del 1997 da Giorgio Samorini questa è la seconda "rivoluzione" in seno alla Società, fortunatamente questa volta consensuale e in qualche modo fisiologica.
Ancora una volta ci troviamo di fronte a una sfida, quella di un nuovo rinnovamento per rimanere ancora una volta noi stessi. È vero d'altra parte che questo "rinnovamento" è indispensabile, perché negli ultimi anni la SISSC e la Rivista hanno avuto problemi organizzativi, di comunicazione e di visibilità che si sono visti e sentiti. I motivi sono tanti, dalla situazione sociale e politica che si sta imbarbarendo sempre più, a una nostra evidente incapacità di saper cogliere i cambiamenti e di avere riferimenti tra le nuove generazioni. Ma non possiamo "piangerci addosso", anzi. La sfida è ancora più esaltante se pensiamo che dalla nascita della SISSC a oggi sono passati ben diciotto anni, tanti, veramente, e siamo ancora qui.
Il nuovo Altrove va proprio in questa direzione, con l'augurio di compiere una "nuova serie", un nuovo ciclo di 13 numeri, a impegnarci in un'altra "nuova sfida". Non sappiamo chi ci sarà, ma qualcuno sicuramente continuerà il progetto.
A partire da questo numero la Rivista cambia Editore e di conseguenza l'impaginazione.
Agli Amici di Nautilus e in particolare a Claudio Barbieri un ringraziamento per tutti questi anni di condivisione di un progetto e di un sogno; a Colibrì edizioni, che vivrà con noi la nuova esperienza, un altrettanto fraterno GRAZIE.

Gilberto Camilla,
Direttore Scientifico

Addio, Albert

Gilberto Camilla

Ci piace ricordarlo così….

Il 2008 è stato un anno particolarmente doloroso per tutti coloro che si occupano – anche solo per curiosità – di stati di coscienza: sono infatti morti due personaggi unici, due "grandi vecchi" che hanno fatto, uno la storia della chimica del Novecento, l'altro ha rivoluzionato l'antropologia e l'etnologia, facendole uscire dalle Accademie per riportarle alla loro naturale dimensione: la strada. Sto parlando, come molti avranno capito, di Albert Hofmann e di Georges Lapassade. Chi scrive è stato toccato in maniera personale, poiché ha avuto la fortuna e l'onore di avere con i due legami di amicizia che trascendevano gli interessi professionali.

Albert Hofmann è mancato alle ore 9 di martedì 29 aprile per arresto cardiaco. Aveva 102 anni, e da pochi mesi aveva perso la moglie Anita, dolce compagna di vita e di avventure.

Ci eravamo sentiti telefonicamente l'ultima volta a febbraio, quando gli comunicai che la SISSC, in collaborazione con l'ASL e il SERT aveva in progetto un convegno internazionale sulle psicoterapie a indirizzo psichedelico, chiedendogli di presenziare l'evento con un suo saluto in video. Mi rispose con voce non più ferma come un tempo che non era sicuro di avere ancora la forza per farlo, ma che ne sarebbe stato felice; mi manifestò tutto il suo entusiasmo per l'iniziativa, orgoglioso di esser stato in qualche modo il "padre" della rivoluzione psicofarmacologica della seconda metà del Novecento. Non a caso nell'ottobre del 2007 è stato inserito al primo posto della classifica dei 100 Geni Viventi, a pari merito con l'inventore del *World Wide Web*, Tim Berners-Lee.

Il Convegno saltò per motivi che non sto qui a discutere, e così anche del video non se ne fece nulla.

Con la sua scomparsa viene a mancare una delle figure più illuminanti del "secolo breve", ma anche, e soprattutto, un amico personale col quale era bello passeggiare nei boschi che circondavano il suo "paradiso terrestre" di Rittimatte o chiacchierare davanti a un buon bicchiere di vino. Ma è anche la fine di un'epoca, di un epoca che pur con tutte le sue contraddizioni e i suoi lati oscuri, rimane una delle più "rivoluzionarie" della storia dell'Umanità.

Ricorderò sempre come si "cementò" il nostro rapporto. Dopo la presentazione dell'edizione italiana del suo *LSD. Il mio bambino difficile* ci ritrovammo a cena in un elegante ristorante milanese e, per puro caso, eravamo seduti a fianco. Ne nacque una fitta conversazione, come tra due vecchi amici che non si vedevano da tempo. Parlavamo di psicoterapia, del possibile utilizzo dell'LSD come coadiuvante terapeutico, e all'improvviso, molto seriamente, Albert mi chiese: «Ha mai usato LSD o sostanze simili su sé stesso?». Alla mia risposta affermativa i suoi occhi si illuminarono di un misto di soddisfazione, solidarietà e simpatia. Da allora il nostro rapporto non si è più interrotto, scandito da lettere, telefonate e visite nella sua magica dimora. E quando avevo bisogno di qualche cosa per i miei lavori, si dimostrò sempre disponibile e prodigo di consigli. È grazie al suo archivio fotografico messomi a disposizione se l'opuscolo edito da Stampa Alternativa (*Hofmann, Scienziato Alchimista. Tributo allo scopritore dell'LSD*, 2001) ha potuto vedere la luce arricchito di numerose fotografie inedite.

Il mio unico rammarico è quello di non esser riuscito a farmi raccontare la ***vera*** storia dell'LSD, forse ben diversa da quella ufficiale. Quando gli facevo notare le incongruenze e le palesi contraddizioni della versione che tutti conoscono, Albert sempre mi sorrideva sardonico, dicendomi che tutti i miti presentano palesi contraddizioni, ma non per questo sono inattendibili…

E io gli dicevo che non potevo credere che una sostanza (la dietilamide dell'acido lisergico, appunto) sintetizzata nel 1938 all'interno di una ricerca sugli alcaloidi ergotici (che già si conoscevano come psicoattivi) fosse giudicata "senza interesse farmacologico" e abbandonata in un "cassetto". Per poi, nel 1943 – in pieno conflitto bellico – essere risintetizzata non si sa per quale motivo. E men che mai potevo credere che nei laboratori chimici svizzeri nel 1943 si lavorasse senza guanti protettivi, come doveva fare Hofmann, se "casualmente" venne a contatto con la sostanza, con tutto quel che la storia ci ha raccontato. Cosa realmente successe negli anni che vanno dal 1938 al 1943, quando la Sandoz diede notizia al mondo scientifico della scoperta degli effetti psicoattivi dell'LSD? Cosa successe dal 1943 (l'anno della mitica pedalata in bicicletta) al 1949 quando apparve il primo articolo sull'uso terapeutico della sostanza (G. Condrau, "Klinische Erfahrungen an Geisteskranken mit LSD-25", *Acta Psychiat. Neurol. Scand.* n. 24)?

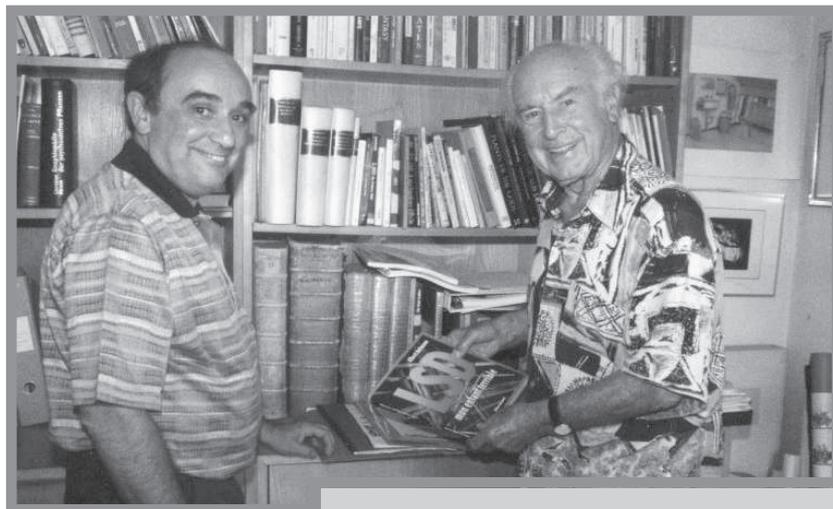
Quando gli facevo notare tutte queste incongruenze e questi "vuoti temporali", Albert mi sorrideva e cercava di cambiar discorso. solo una volta, molto seriamente, mi disse: «L'LSD non fu scoperto per caso, per lo

meno non nel senso che diamo a questa parola. Sapevamo cosa cercare. La "vera" verità sull'LSD si saprà solo quando io non ci sarò più».

Non so se questo accadrà, ma in fondo non me ne importa molto.

Credo che Albert se ne sia andato anche lui con un rimpianto: quello di non aver realizzato il suo sogno di una Eleusi contemporanea in un «mondo migliore senza più guerre e catastrofi ambientali, abitato da uomini più felici». Già… Eleusi. Il mio personale addio ad Albert è con le stesse parole di un altro suo amico italiano, Massimo De Feo, che così ha scritto su *Il Manifesto* del 1 maggio 2008:

«Ci piace immaginare che a riceverlo nell'aldilà troverà un comitato d'accoglienza composto da un nutrito manipolo di "drogati" come Eraclito, Pindaro, Euripide, Eschilo, Platone, Aristotele, Plutarco, Cicerone, tutti iniziati ai Misteri eleusini».

Il Comitato Redazionale di ***Altrove*** vuole ricordarlo in questo numero della Rivista con uno dei suoi ultimi scritti, quel cammeo di riflessioni intitolato *Elogio del Puro Contemplare*, esaurito da tempo e pubblicato in Italiano nel dicembre 1997 per conto delle Edizioni Urrà, con la traduzione dal tedesco di Roberto Fedeli.

Albert e Gilberto, a cui mostra orgoglioso
una delle tante edizioni del suo *LSD Il mio bambino difficile*

Gli ultimi giorni di Georges nel ricordo del suo studente Giorgio De Martino

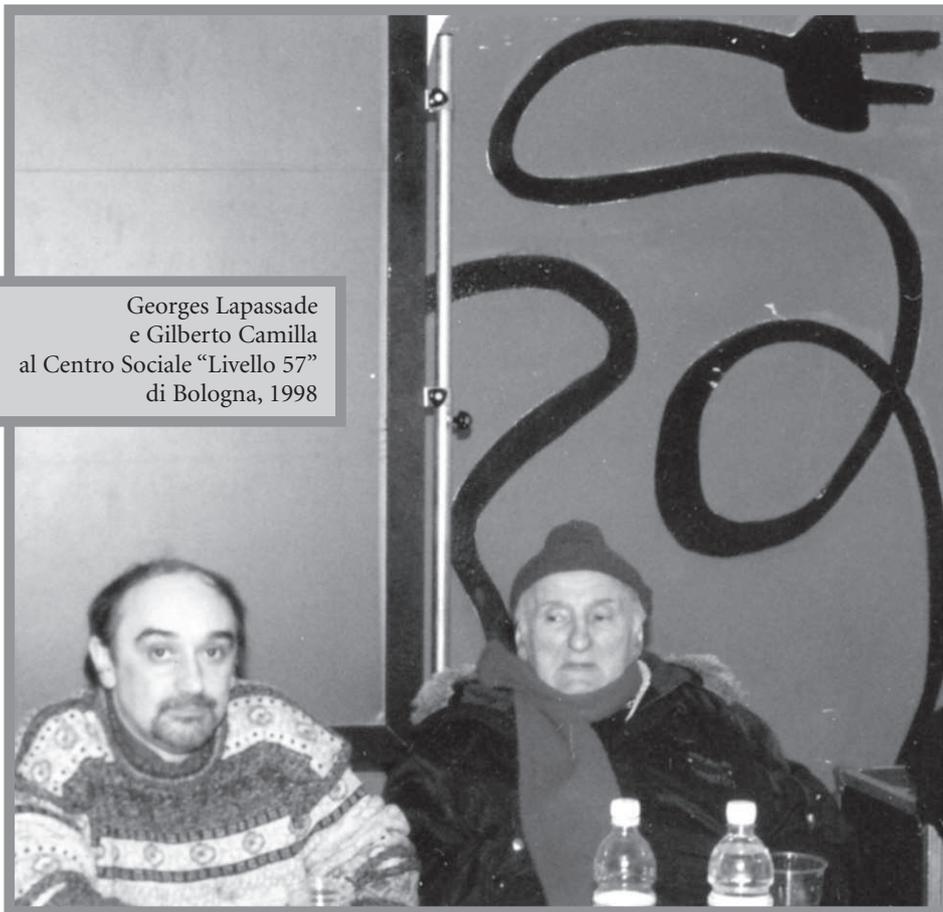
Sì, vorrei una granatina alla menta…

Giorgio De Martino

Georges Lapassade

Georges Lapassade se n'è andato, buon viaggio caro amico. In questi anni ho visto spesso e frequentato Lapassade, anche perché li ho passati prevalentemente a Paris 8, la "sua" università. Georges abitava nella sua villetta di fronte a Paris 8, aveva ancora il suo ufficio nell'edificio dell'università, di cui era professore benemerito. Era un tesoro, ancora prima dell'essere un tipo di genio piuttosto riservato, nonostante la notorietà dei suoi scritti, casa sua era un porto sicuro per studenti senza documenti che riuscivano a riciclarsi studiando a Paris 8, trovando diplomi e ruoli. E insieme agli studenti anche un grosso pastore tedesco che abbaiava costantemente, simpatico, invadente, rompiballe. Aveva 84 anni compiuti da poco e un sacco di amici ed estimatori che non lo dimenticheranno, compreso me che diedi un esame di psicologia, nel 1981, usando il suo famoso "Saggio sulla Transe" edito da Feltrinelli nel 1980, a cura del mio omonimo Gianni De Martino. Ma divago… fortunatamente ho fatto in tempo a dargli un bacio e a salutarlo. Era ricoverato, qualche settimana fa, nell'ospedale d'Estrée de Stains, non lontano da Paris 8, ed ero corso a vedere come stava. Anche perché Georges sapeva benissimo che se ne stava andando. Ma mi resi conto, stando lì con lui, che non era la morte il vero problema, bensì il fatto di non essere più indipendente, dover essere accudito… In altre parole gli giravano le palle, non era tipo da stare fermo, tantomeno stare con le mani in mano. Ero felice di vedere questa bella persona che aveva vissuto così tanto e lasciato tante tracce intelligenti, risvegliato a conoscenze sopite tante persone (che lo amavano), ero infelice nel vederlo lì come un legume ospedalizzato, sempre alle prese con la sua dialisi – che durava da anni – senza poter fare nulla, o quasi. Infatti gli chiesi se aveva qualche desiderio particolare e lui mi disse: "sì, vorrei una granatina alla menta…". Ok.

L'ospedale, peraltro impeccabile, periferia parigina, sembrava uscito da un racconto di Dino Buzzati, attorno il nulla e anche meno. Il giorno dopo trovo un supermercato e scovo anche uno sciroppo di menta senza zucchero, e vado a trovarlo. Faccio in tempo a preparargli un bicchiere di "grenadine" bloccando l'infermiere simpatico che se lo stava portando a fare un'interminabile sessione di quattro ore di dialisi. Direi proprio che se l'é goduta la grenadine alla menta, mentre io, buffo ripensarci adesso, mi sentivo fiero della mia piccola impresa a base di sciroppo dietetico.
Mi mancherà, ci mancherà, ma forse il lascito delle sue azioni e delle sue opere sarà uno stimolo a pensare liberamente. Quantomeno per tutte quelle persone che, in questo periodo di delirio collettivo distruttivo e globalizzato, continuano, ostinatamente, a voler ragionare in modo indipendente e creativo, ma di quella creatività data da stati di coscienza che esulano dalle distruttive leggi della cultura-supermercato.
Buon viaggio Georges, un abbraccio…

Parigi, 31 luglio 2008

Georges Lapassade
e Gilberto Camilla
al Centro Sociale "Livello 57"
di Bologna, 1998

Uno dei miei più importanti "cattivi maestri"

Nicoletta Poidimani
psicologa, Milano

La sera del 30 luglio scorso mi è giunta la notizia della morte di Georges Lapassade. Non lo vedevo da qualche anno, e di recente, proprio in occasione di un seminario sull'analisi istituzionale in cui speravo di incontrarlo, mi avevano detto che le sue condizioni di salute si erano aggravate.
Lapassade è stato, con Luciano Parinetto, uno dei miei migliori "cattivi maestri", e di questo gliene sono grata, perché da lui ho acquisito alcuni strumenti necessari per l'interpretazione e la critica dell'esistente, nonché per l'azione politica.
Non intendo mettermi nell'impresa titanica di dare di Georges un ritratto quanto più possibile esaustivo, perché era una personaggio assai complesso e il suo percorso è impossibile da rendere se non combinando fra loro, come in un mosaico, le testimonianze di chi negli scorsi anni ha avuto modo di incontrarlo, di fare seminari con lui, di lavorarci insieme, di discutere. Quindi il mio non sarà che un piccolo tassello, utile a chi non ha mai avuto occasione di conoscerlo. Ma il mio testo (come anche tutte le interviste richiamate in fondo) non può rendere in alcun modo il modo in cui si lavorava con lui ai seminari, le notti trascorse insieme a montare un libro che aveva fretta di pubblicare in Italia non appena se ne era offerta l'occasione, il bombardamento di stimoli che dava, l'irrequietezza e la curiosità che lo facevano sempre essere già altrove, in un continuo attraversamento di pensieri, contraddizioni, luoghi, storie, culture.

Quello che segue è il capitolo introduttivo, con qualche modifica, della mia tesi di laurea, discussa nel novembre del 1992; una sorta di sintetica biografia politica e intellettuale di Georges Lapassade, al cui pensiero facevo esplicito riferimento nell'intero lavoro di ricerca che si intitolava *L'utopia nel corpo – Neotenia e società nell'opera di Georges Lapassade*. Alla discussione della mia tesi Georges era presente come secondo correlatore (relatore era Luciano Parinetto e proprio in quell'occasione ebbero modo di incontrarsi di persona) e furono giorni incredibili, stravolgenti quanto stimolanti – sembrava di avere in casa un tornado! Ed è a quella sua incredibile e contagiosa vitalità che va il mio affettuoso pensiero.

Tracce biografiche

Georges Lapassade – Agrégé de Philosophie e Docteur d'État (Es-lettres) – è un poliedrico intellettuale occitano che attualmente insegna Analisi Istituzionale ed Etnografia all'Università Paris VIII di Saint Denis.

> La sua opera si presenta come sintesi e sviluppo degli aspetti più libertari delle teorie e delle relative pratiche innovative che già dagli anni '40 in Francia avevano messo in discussione la gestione burocratica del potere, attuata attraverso la forma-istituzione.

Prima di entrare nello specifico della sua eclettica attività e per meglio comprenderla ci sembra necessario porre quale spartiacque teorico la *Critica della ragione dialettica* di Sartre, il cui primo tomo, pubblicato nel 1960, ampliò l'orizzonte dell'intervento pratico in ambito istituzionale.

> Fino a quel momento, infatti, le esperienze erano state limitate a gruppi specifici quali, per esempio, il gruppo di psicoterapia istituzionale che, all'interno dell'ospedale psichiatrico di St. Alban, fece, nel 1947, il primo tentativo di innovazione psichiatrica a partire dalla critica del carattere disumano di quell'istituzione e dei rapporti repressivi e desocializzanti che in essa si stabilivano.

Questa esperienza – che corrispondeva a quella che, qualche decennio più tardi, sarebbe stata proposta in Italia da Basaglia – comprendeva anche Tosquelles, un medico esiliato antifranchista che Lapassade avrebbe incontrato nel 1963, e Daumezon, lo psichiatra che, nel 1952, riprese il termine istituzionale in riferimento alla psicoterapia dopo che esso era caduto in disuso per l'ambiguità delle sue implicazioni dovute all'eccessiva ampiezza di senso della parola 'istituzione'. Nel frattempo a Bethel, nel Maine (U.S.A.), nel 1947 durante un seminario finalizzato alla formazione di operatori attraverso lo studio della dinamica di gruppo, avvenne un episodio che diede una svolta fondamentale: gli operatori in formazione cominciarono a partecipare anche ai momenti di analisi – fino a quel momento riservati solo agli insegnanti – sull'andamento del seminario, aprendo, in tal modo, uno spazio di riflessione e di dibattito in contemporanea allo sviluppo della formazione. Nacque, così, una nuova pratica formativa, chiamata T. Group (Training group), che trovò uno spazio all'interno della metodologia tradizionale gestita da insegnanti provenienti da varie correnti culturali a cui avrebbe fatto riferimento, se pur criticamente, anche Lapassade: correnti che si richiamavano a Freud; a Moreno, teorico dello psicodramma; a Lewin, sociologo gestaltista; a Rogers, teorico della nondirettività in contrapposizione ai procedimenti psicoanalitici classici del transfert e dell'interpretazione.

Georges Lapassade all'Università….

La pratica del T.Group si diffuse in Francia a partire dal 1955 e Lapassade le dedicò un saggio, pubblicato nel 1959 nel *Bulletin de Psychologie*, dal titolo "Fonction pedagogique du T.Group". Questa funzione pedagogica veniva qui presentata come il necessario superamento della pedagogia libertaria sostenuta dai maestri di Amburgo, che permettesse di abbandonare la logica amburghese del 'laissez-faire' per sostituirla con la pratica del 'laissez-être'.

In questo saggio Lapassade, coniugando l'educazione negativa di Rousseau con la non-direttività teorizzata da Rogers, proponeva la figura di un educatore non direttivo che, più che negare le norme, ne facilitasse l'individuazione da parte del gruppo.

In tal modo l'alternativa proposta da Lapassade alla pedagogia autoritaria permetteva di mantenere aperta ogni possibiltà di evoluzione del gruppo riconoscendo i momenti di disordine totale quale smascheramento della coesione burocratico-istituzionale sotto cui è celata la parola sociale.

L'incontro di questa posizione di Lapassade con la teoria sartriana degli insiemi pratici diede luogo alla politicizzazione della non-direttività: l'analisi istituzionale e la pedagogia istituzionale – tese entrambe a ricercare l'inconscio del gruppo nelle sue istituzioni e ad agire attraverso esse per operare un cambiamento radicale – assunsero, così, una funzione politica. L'una si estese dall'analisi dei piccoli gruppi a quella delle organizzazioni e delle istituzioni – luoghi di riproduzione delle contraddizioni sociali – e alla funzione in esse svolta dalla burocrazia (sia negli stati capitalisti che in quelli socialisti) e dalla divisione in classi; l'altra prese la direzione dell'autogestione pedagogica, una pratica in grado di analizzare, contrapponendo all'istituito l'istituente, i condizionamenti determinati dalla violenza istituzionale.

Questo percorso di crescita teorica di Lapassade, che ebbe luogo nella prima metà degli anni '60, lo vide impegnato in diversi ambiti fra i quali anche l'incontro che si tenne nel '62 a Royaumont in occasione del bicentenario dell'*Emilio* e del *Contratto sociale*. In quell'occasione Lapassade, che avrebbe dovuto animare dei gruppi d'incontro in qualità di psicosociologo, ebbe modo di assistere alla nascita spontanea di modifiche al programma a partire dall'assemblea generale, modifiche che misero in luce l'importanza dell'istituzione-dibattito come possibile luogo d'analisi. Fu proprio questo fatto a determinare la divergenza con la pratica che si era sviluppata a Bethel: mentre nei seminari americani il compito della programmazione e della gestione continuava a spettare allo staff nonostante le innovazioni introdotte, da Royaumont invece emerse l'importanza della partecipazione diretta anche nella creazione delle istituzioni interne quali, appunto, l'istituzione-dibattito (autoformazione).

Molto importanti furono anche, nel 1963, l'incontro con René Lourau – che stava facendo delle esperienze di autogestione nel collegio di Air-sur-Adour dove insegnava – e la conoscenza con Tosquelles, il medico esule che praticava la psicoterapia istituzionale.

In quegli anni, inoltre, la destalinizzazione e il rapporto Kruscev venivano dibattuti negli ambiti intellettuali e studenteschi attraverso la critica della società burocratizzata; proprio per tale ragione il congresso dell'UNEF,

il sindacato degli studenti universitari francesi, nel 1963 si occupò sia di autogestione che di critica della burocrazia.

Nel frattempo si andava sviluppando lo psicodramma e il suo fondatore, Moreno, si era recato a Parigi lasciando tracce profonde della sua teoria che ritroveremo anche nelle opere di Lapassade, in particolare nell' *Entrée dans la vie* (1963; tradotto da Sergio De La Pierre con il titolo *Il mito dell'adulto. Saggio sull'incompiutezza dell'uomo* per Guaraldi nel 1971).

Quando, nel '64 il GTE (Gruppo di Tecniche Educative), nato dalla corrente di Freinet e da essa dissidente, all'impatto con il SOCINAT – struttura di socioanalisi fondata dall'UNEF e di cui Lapassade era consulente – si scisse in due correnti, una di queste, il GPI (Gruppo di Pedagogia Istituzionale) di cui faceva parte anche Lourau, si fece portavoce dell'autogestione coniugando Freinet e Makarenko alla non-direttività. Questa stessa corrente ebbe, nel corso del '65, alcuni incontri col gruppo 'Socialisme ou barbarie' di stampo trotskista, che determinarono un'ulteriore politicizzazione.

In quel medesimo anno Lapassade ricevette la nomina per andare a insegnare, in qualità di cooperante, all'università di Tunisi dove giunse in ottobre, aprendo quel capitolo itinerante della sua attività che si protrae a tutt'oggi. Nell'ambito dei suoi corsi sulla dinamica di gruppo e sullo psicodramma, tenuti presso la facoltà di Lettere dell'università tunisina, Lapassade propose ai suoi studenti l'autogestione pedagogica. L'utilizzo di questo metodo in rottura con le tradizioni di quell'ateneo determinò l'avvio d'un processo di emarginazione nei suoi confronti che un anno più tardi sarebbe sfociato nella rottura del contratto di cooperazione. Ad accrescere l'ostilità intervenne un altro fatto: messo al corrente dai suoi studenti di una forma locale di terapia di gruppo, lo stambeli, Lapassade aveva organizzato con essi una serata in cui vennero chiamati i musicisti neri di questo rituale; non appena cominciarono le musiche e le danze, nell'istituto nazionale degli sport di Ksar-Said, intervenne il direttore sospendendo l'incontro al fine di interrompere la transe che aveva coinvolto tutti i presenti e minacciando Lapassade di denunciarlo al ministero per aver trasformato quel luogo in un laboratorio.

La scoperta dei rituali di possessione e della loro emarginazione acuì, in tal modo, lo scontro con le istituzioni: esattamente un anno dopo la serata dello stambeli, il 3 dicembre 1966, il ministro dell'educazione tunisino annunciò a Lapassade che il suo contratto era stato interrotto e che, di conseguenza, non avrebbe più potuto insegnare in Tunisia. La ragione ufficiale di questa decisione era l'accusa di aver partecipato al primo grande sciopero degli studenti universitari tunisini del dicembre '66, sorto in seguito all'arresto di uno studente che si era rifiutato di pagare il biglietto sull'autobus e dei suoi compagni che avevano immediatamente protestato contro l'eccessiva repressione. In quell'occasione i professori francesi cooperanti avevano cercato, senza esporsi direttamente, di sostenere lo sciopero mantenendo vuote le aule dei corsi e contrapponendosi alla reticenza dei docenti tunisini, ma soltanto Lapassade venne segnalato come 'agitatore' perché, dissero, aveva cercato di interrompere il corso di filosofia tenuto da Michel Foucault in quella stessa facoltà. Su queste basi venne accusato di aver trasgredito la legge

intervenendo nella vita politica del Paese in cui era ospitato come cooperante e fu scacciato dall'università.

> Nel periodo della sua permanenza a Tunisi Lapassade era stato anche a Dakar in occasione del 'Festival mondiale delle arti negre', dove l'amichevole accoglienza gli permise di esporre le sue prime riflessioni sullo stambeli e sulla condizione dei neri nel Maghreb che il rito aveva messo in luce. In questa occasione incontrò il dottor Collomb dell'ospedale psichiatrico di Fann, il medico che aveva riunito in una stessa società d'igiene mentale psichiatri e guaritori tradizionali della possessione; attraverso Collomb e i suoi collaboratori Lapassade ebbe la possibilità di assistere, per la prima volta, allo svolgimento completo di un rituale di possessione: lo ndöp uolof. Mentre avvenivano queste esperienze d'incontro con la transe e la possessione scrisse *L'analisi istituzionale (*1974; uscito nello stesso anno in Italia per ISEDI, a cura di Renzo Carli) testo metodologico in cui proponeva il superamento dialettico delle teorie e dei metodi delle scienze sociali mediante un intervento nella pratica sociale mirato a non occultarne la dimensione politica.

Nella seconda metà degli anni '60, tornato a Parigi, Lapassade stabilì dei contatti con il Living Theater di Julian Beck e, mentre andavano diffondendosi le teorie di Marcuse e di Reich, fece con Lourau delle esperienze di socioanalisi – cioè di intervento mediante l'analisi istituzionale – a Parigi e a Tours.

Lo stesso Lourau organizzò poi, durante uno sciopero nei primi mesi del '68, un seminario di analisi istituzionale a Nanterre, che sarebbe stato in seguito il nucleo del movimento del 22 marzo. Proprio l'esperienza di questo movimento e del Maggio francese, in cui non la critica teorica ma la prassi critica aveva portato alle occupazioni, alle autogestioni e alla creazione spontanea di gruppi di autoformazione nelle piazze, indusse Lapassade a rivedere con severità le proprie posizioni antecedenti: le modalità di quella prassi rivoluzionaria avevano dimostrato che i conduttori non solo erano inutili ma rendevano anche più difficoltoso l'agire e che, di conseguenza, non era più possibile individuare nei T. Group e nelle autogestioni delle singole classi l'avvio d'un mutamento sociale poiché queste posizioni allontanavano l'orizzonte d'ogni possibile processo rivoluzionario.

Nel '69, inoltre, Lapassade pubblicò il *Processo all'università* (uscito in Italia nel 1976, con prefazione di Mario Gattullo, per Emme dizioni) per contestare l'ottica riformista con cui la borghesia aveva risposto alle istanze del movimento del Maggio con l'obbiettivo di affossarne lo spirito 'comunardo'. Il sottotitolo, molto significativo, di *Processo all'università* è: "*Contestazione e restaurazione viste attraverso l'analisi istituzionale*". Amareggiato dagli esiti della contestazione francese, nel '69 andò in Algeria dove scoprì il rituale degli Aissaua. L'anno seguente, dopo aver lavorato al bilancio istituzionale dell'università del Quebec, si recò in Brasile: prima a Bahia, nel luglio '70, dove conobbe il candomblé nella forma ufficiale e anche in una forma più 'selvaggia' detta "kimbanda", simile alla macumba che successivamente incontrò a Rio.

Negli anni successivi, trascorsi in questa dimensione itinerante o, come preferisce definirla lo stesso Lapassade, 'alla deriva', pubblicò *L'autogestione pedagogica* (1971), scritta in collaborazione con altri autori, fra cui Lourau, mentre Deleuze e Guattari ultimavano *L'anti-Edipo* (1972). Intanto l'apporto dell'antipsichiatria (Laing, Cooper, Basaglia) e dell'antipedagogia (in particolare Illich) aveva determinato una frattura fra la tendenza 'estetico-sociologica' di Lourau che si occupava degli analizzatori sociali, e quella cosiddetta 'esistenzial-politica' di Lapassade, che mirava in primo luogo all'intervento. Quando nell'autunno del '72 l'università di Parigi-Vincennes riunì nel dipartimento di scienze dell'educazione Lapassade, Lourau e altri, il dibattito era già molto vivo, ma si arricchì ulteriormente l'anno successivo quando Lapassade fece entrare in quella stessa università i docenti potenzialisti che provenivano dal movimento bioenergetico, nato in riferimento alle teorie di Reich. In questa interazione Lapassade aveva individuato la possibilità di superare i limiti del dispositivo socioanalitico accogliendo anche le tematiche del corpo e dei suoi desideri, necessità che aveva già sottolineato nel marzo di quello stesso anno quando, a Bruxelles, trattando l'analizzatore 'Argent' mise in luce l'assenza, in esso, del corpo[1].

Una risposta a questa esigenza l'aveva, infatti, trovata nel movimento bioenergetico a cui si era accostato se pure in maniera critica, come egli stesso spiega nelle opere *La bioenergia* (1974) *e Socianalyse et potentiel humain* (1975).

Nel 1975, dopo essere stato a Milano come animatore di un seminario di analisi istituzionale, attraversò l'Italia e andò a Napoli, a Pomigliano D'Arco, e in Puglia, nel Salento del tarantismo, per incontrare le transe mediterranee che ancora sopravvivono nel nostro Paese. La sintesi di tutte queste esperienze di conoscenza della transe e dei riti di possessione si trova nel *Saggio sulla transe* (1976; uscito in Italia per Feltrinelli, a cura di Gianni De Martino, nel 1980; ristampato in edizione rivista e ampliata nel 2008 con il titolo *Dallo sciamano al raver. Saggio sulla transe* per Urra-Apogeo, con una prefazione di Gilberto Camilla), in cui Lapassade ha contestualizzato il fenomeno della transe mediante le categorie del materialismo storico; e in *Joyeux tropiques* (1978; anch'esso tradotto e curato da Gianni De Martino con il titolo di *Sabba negro* per Moizzi nel 1980), una sorta di romanzo autobiografico cominciato nel '76 a Essauira, in Marocco, in cui i ricordi s'intrecciano con gli interrogatori che la polizia marocchina gli stava facendo in quei giorni e che riguardavano le sue attività a partire dai fatti di Tunisi del '66.

Un'ulteriore sistematizzazione e approfondimento degli stati di transe risale a un suo testo dell'87, *Gli stati modificati di coscienza*, che è

Nota 1.
G. Lapassade, *Socianalyse et potentiel humain*, Gauthie-Villars Editeur, Parigi 1975, p. 11: "La sexualité est l'horizon de tous les groupes de rencontre. […] de même que le rapport de l'argent est progressivement apparu comme le noyau central de l'institution analysée – l'analyseur A. –, de même, le rapport au sexe apparait comme l'aboutissement des techniques de la rencontre et du corps".

stato molto significativamente tradotto in italiano da Renato Curcio per Sensibili alle foglie che da anni si occupa dei fenomeni di transe all'interno delle istituzioni totali in cui anch'egli è rinchiuso e che ha anche collaborato con Lapassade per alcuni seminari organizzati da Fumarola presso l'università di Lecce. Nello stesso anno il nostro Autore, in collaborazione con i suoi colleghi Hess e Boumard, ha pubblicato *L'Université en transe*, in cui è analizzata la protesta del movimento studentesco francese, nata per opporsi al progetto di riforma del ministro Devaquet del 1986.

La Transe è, invece, un testo del 1990 in cui troviamo delineata a fondo la differenza fra la possessione e la transe estatica.

Attualmente Lapassade si sta occupando della musica rap che, nata nel ghetto del Bronx come sintesi di più esperienze musicali di origine 'nera', si è diffusa in tutto l'occidente ridando vita a una tradizione di poesia orale che, secondo l'Autore stesso, si muoverebbe verso una rottura sociale evidente anche nei contenuti dei testi.

I tratti biografici fin qui delineati ci aiutano a mettere a fuoco la caratteristica fondamentale di Lapassade che è quella di essere sempre direttamente partecipe dei fenomeni che analizza; ecco, allora, diventare chiaro quel "paradosso fra l'esistenza e la scrittura" in Lapassade, evidenziato dal suo collega Remi Hess: la scrittura, essendo 'fissazione', non può essere dialettica, ma può costituire un punto di partenza per la prassi, nella quale la dialettica ha invece una funzione fondamentale[2].

≤È questa la ragione per cui i suoi testi non hanno mai una conclusione definitiva: secondo Lapassade, infatti, soltanto l'incompiutezza apre lo spazio dialettico per prassi che non prescindano assolutamente dal corpo inteso sartrianamente; non un corpo metafisico e compiuto, quindi, ma il corpo che nell'attraversamento delle esperienze polimorfe dell'infanzia, dei 'gruppi in fusione', dell'autogestione e della transe, scopre la possibilità concreta di trasformare l'esistente.

Nota 2.
Ibidem, p. XVII.

Segnalo queste interviste a Georges reperibili on line:

http://www.nicolettapoidimani.it/documenti/lapassade.pdf
http://www.psychiatryonline.it/ital/180/monte.htm
http://www.lutecium.org/stp/lapassit.html
http://www.vincenzosantoro.it/salentopizzicamusiche.asp?ID=255
http://www.africultures.com/anglais/articles_anglais/Lapassade.htm
Altre info e la bibliografia (in francese)
http://1libertaire.free.fr/GeorgesLapassade.html
http://lancelot-d-oslo.over-blog.com/article-4764171.html
http://www.psychologie-sociale.org/index.php?categorie='actualite'&id=1134
http://giannidemartino.splinder.com/archive/2008-05
http://www.adolgiso.it/public/cosmotaxi/200805archive001.asp
http://fr.wikipedia.org/wiki/Georges_Lapassade

Georges in Marocco
Tracce di un movimento culturale (1969-2000)

Gianni De Martino
scrittore e ricercatore, Milano

Come faremo senza il “tornado” Georges Lapassade, senza il suo amore per la verità, senza la sua inesorabile tenacia nel “misurare” i limiti kafkiani della burocrazia e svelare i “segreti” (un “non detto” in genere legato ai soldi e al sesso) di gruppi, organizzazioni, istituzioni che si vogliono maturi, immacolati e autorevoli? L’aria è piena di suoi ricordi, di peripezie universitarie legate agli avvenimenti del Maggio 1968 in Francia, e di “interventi” in Tunisia, in Marocco, in Québec, in Brasile, in Germania, in Italia, con incontri, convegni, dibattiti, indagini sempre improvvisate sul campo, riflessioni su quel vero e proprio enigma che è l’ “istituzione” e feconde rimesse in causa, rintracciabili in una miriade di articoli e numerosi libri, circa quaranta, tradotti in varie lingue. A partire dal suo primo libro *L’ Entrée dans la vie*, il saggio sull’incompiutezza dell’uomo del 1963, un libro profetico che svelava il “mito dell’adulto” e anticipava l’irruzione sulla scena sociale e politica del “desiderio dissidente” (come poi dirà Elvio Fachinelli, l’autore della *Mente estatica*, analizzando la breve e intransigente stagione della fiammata di speranze e delusioni antagoniste). L’essenziale della tesi di Lapassade è che la maturità è una maschera. E questo è quel che sanno tutti gli amanti, gli innamorati e specialmente gli adolescenti nell’ora delle scelte decisive. Se il destino dei giovani è la rivolta, è perché la prospettiva della maturità, nella società nichilista della soddisfazione ottimale dei bisogni, è percepita al costo di una rinuncia al desiderio. La loro rivolta è un rifiuto d’“integrarsi” passando per lo stampino della normalizzazione. La reale maturità consisterebbe infatti nella consapevolezza della propria incompiutezza e nell’assumerla. Da qui il rifiuto della “follia della normalità” e l’ interesse del “professore della transe” per i fenomeni di passaggio, apparentemente marginali o rifiutati, come la transe, appunto, la “dissociazione adolescente”, la cosiddetta devianza e le sottoculture e controculture giovanili.

Lapassade convocava biologia, psicologia, filosofia per mostrare che il piccolo d’uomo è segnato fin dalla nascita dalla sua incompiutezza e che la pretesa maturità dell’età adulta non è mai completa. E così l’autore del *Mito dell’adulto* (come da noi in Italia fu intitolato *L’Entré dans la vie*, uscito nel 1971 per Guaraldi) si lavorava lavorando. Affermava, al seguito di Bolk, Freud, Marx e Nietzsche, che l’intera vita è il continuo tentativo di nascere a se stessi, un processo che ci porterà a una nascita piena quando moriremo. Era l’annuncio della morte della Cultura (borghese) e l’emergenza di un desiderio e di uno strano bisogno di sconvolgimento non più dissimulato o congelato nei corpi e nelle istituzioni.

I corpi sottratti alla Famiglia, al Partito, all’Oratorio dilagavano ovunque, come un inconscio sociale portatore della ricchezza corrosiva della vita. Vivere, solo vivere fuori dai coglioni di Padri, Madri, Professori, Preti, Poliziotti, Sociologi, insomma “dissociarsi” e vivere fuori dal grigiore dei cosiddetti “adulti” e dei guardiani del terreno dei bisogni, allora sembrava non esistere altro sogno più bello e più crudele di questo. Nello stesso tempo, però, Lapassade non aveva i capelli lunghi, e anche se indossava maglioni esistenzialisti e andava in facoltà a Vincennes senza cravatta gua-

Georges Lapassade
con Gianni De Martino
all'ingresso di Sidna Bilal,
Essaouira (estate 1994)

dagnandosi la fama di un outsider restava pur sempre un professore universitario che agiva dentro l'istituzione universitaria cercando di cambiarla. Cosa che mandava in transe i situazionisti, giovani intellettuali all'inseguimento di un marxismo eretico, affettivo, una specie d'irriducibile sete di distruzione diretta criticamente contro ogni forma di organizzazione politica "all'Ovest come all'Est" e tutti quelli che cercavano di cambiarle: i capi, i burocrati, i tecnocrati, i dirigenti sindacali, gli urbanisti, i direttori, i leninisti, gli artisti, i castristi, i surrealisti, i provo, i professori, compreso Lapassade con la sua analisi istituzionale e la proposta di autogestione pedagogica. E così nell'"Internazione Situazionista" n. 9 dell'agosto 1964 apparve a piena pagina una sentenza espressa nel linguaggio settario e irridente dell'epoca: "*M. Georges Lapassade est un con*". Era il periodo in cui i giovani, non solo i situazionisti, gli hippies e i drop out, rifiutavano le tre "M" (Moglie/Marito, Mestiere, Macchina) e fallivano in massa la loro "entrata nella vita" adulta. Con il Maggio 1968 accadeva proprio quello che Lapassade aveva previsto, e *L' Entrée dans la vie* fu considerato, insieme a *Eros e civiltà* di Marcuse, come uno dei testi di riferimento della contestazione e della critica al "socialismo reale" e alla civiltà industriale. Non a caso Henri Lefebvre – come ha ricordato recentemente Remi Hess – lo riteneva "uno dei più grandi libri del xx secolo".

E lui, Georges Lapassade, dov'è? In transito nel punto, intenso e feroce, in cui la vita va al di là. La perdita è infinita. Forse è giunto da sempre, per sempre, all'Energia che è vita d'intensità prodigiosa, prima del Tempo e dello Spazio, che comunque non sono una risposta. Anche perché sono innumerevoli i tempi, gli spazi e le storie possibili, o anche impossibili. Georges Lapassade è passato ormai alla sua piena maturità, e ora riposa nella grande pace del cielo degli autori. Il primo ricordo che mi viene in mente, mentre la memoria diviene densa, agglutinante, com'è forse la memoria di tutti gli esseri incompiuti, è dei giorni favolosi che abbiamo passato a Essaouira, sulla costa atlantica del Marocco, quando lui aveva 45 anni, capelli neri sui grandi occhi color nocciola, corpulento come un montanaro del Béarn, di Arbus, il suo paese natale nei Pirenei, dove era stato istitutore e da dove era sicuro di essere stato cacciato quando i giovani del villaggio, una sera, gli avevano chiesto spiegazioni sui rumori che correvano su di lui, strane voci sulla sua vita sessuale. Bisognava mentire, negare, partire in esilio come un Gourmanché d'Africa per aver trasgredito la legge del proprio gruppo. Accettereste voi nel vostro gruppo un beduino del Delta, un cammello con due gobbe o un insegnante che come Socrate mette tutto l'ovvio che ci costituisce in discussione e cerca l'amore dei ragazzi? Nessuno è perfetto o davvero "maturo". Occorre molto coraggio per diventare "adulti" e affrontare un matrimonio. Meglio, pare, starsene tra ragazzi, i propri simili, invece di svegliarsi, la notte, e scoprire con un brivido un corpo di donna che dorme, o magari finge di dormire, nel vostro letto. Chissà perché poi nei villaggi, nei gruppi attraversati dall'istituzione "si fanno un sacco di storie per ogni minima deviazione", come diceva anche Michel Foucault.

Così Georges si era "esiliato" prima a Montpellier, poi a Parigi dove arriva nel 1950. Negli anni 1950 frequenta il quartiere latino e si confronta con gli intellettuali parigini dell'epoca e con la scrittura. Merleau-Ponty gli propone di scrivere per «les Temps modernes». Prima assistente universitario, diventa dottore in lettere nel 1962 e insegna sociologia come cooperante all'università di Sidi-Bou-Said presso Tunisi, dove scopre lo «stambeli», un rito di transe la cui musica africana gli sembra all'origine del blues e del jazz. Al seguito di uno sciopero di studenti da lui appoggiato, mentre Foucault, che pure insegnava nella stessa università si tiene in disparte, viene espulso dal governo tunisino con una lettera che mette fine alla sua cooperazione. Arriva a Tours nel 1966 e vive il Maggio 1968 a Parigi (celebre la sua insistenza, contro il parere dei gruppi maoisti che ritenevano «poco serio» quell'intervento, di portare un pianoforte e fare musica nella Sorbona occupata, circondata dai poliziotti in assetto di guerra). Nel 1971 diventa professore in scienze dell'educazione all'Università di Parigi VIII, vivendo la vita di un intellettuale parigino, con i suoi intrighi universitari, le sue psicoanalisi, di cui una, interrotta, con Jacques Lacan, i suoi incontri, le sue amicizie. Nel marzo del 1971 anima un numero memorabile della rivista "Recherche – Grande Encyclopédie des Homosexualités", con – per citare solo alcuni amici, di cui molti *in memoriam*: Catherine Bernheim, Gilles Chatelet, Michel Cressole, Gilles Deleuze, Laurant Dispot, Michel Foucault, Jean Genet, Felix Guattari, Daniel Guérin, Pierre Hahn, Guy Hocquenghem, Jean-Jacques Lebel, Georges Marbeck, Anne Querrien, Alex Sandra, Jean-Paul Sartre, Josy Thibaut, Xavier… Sulla copertina, a grandi lettere: "Ca Branle! Lachez les pèdales!". E come articolo di apertura: "I nostri amanti di Berberia".

Nel frattempo, in quell'estate del 1969, Georges era venuto in Marocco per vedere un amico, Julian Beck, il fondatore con Judith Malina del Living Theater. Si conoscevano da tempo, si erano poi incontrati a Grenade e Beck gli aveva proposto di raggiungerlo in macchina a Essaouira dove doveva passare l'estate con parte del suo gruppo in piena crisi ("La Cultura Borghese", aveva proclamato Beck tra la fine degli anni Cinquanta e gli inizi dei Sessanta, "è il nostro Palazzo dell'Oppressione. Evadere. Arte come azione!". E ora, nell'estate del 1969, si lamentava dicendo a Georges e a chiunque volesse ascoltarlo: "Siamo diventati troppo famosi". Lo diceva mentre accarezzava un gatto sulle ginocchia a casa di Ottmani, un giovane intellettuale del posto. Da qualche parte, in cantina, debbo avere anche una sua foto di quel periodo). Essaouira era una piccola città marginale, calma, tranquilla, dove vivevo da due anni in una casa in Rue Youssef ben Tachfine presa in affitto da Lalla Sadia. Erano due stanze sulla terrazza bianca di calce, sotto un cielo di panni stesi ad asciugare e il sovrastante minareto, tozzo, quadrangolare. Cinque volte al giorno il muezzin prima tossiva un po' poi gracchiava da un altoparlante l'invito alla preghiera, seguito dall'abbaiare dei cani del quartiere. E il cielo era scipito e blu, come forse sono tutti i cieli in cui vige una religione di Stato. Al piano di sotto c'era il bordello di Sadia, animato dalle danzatrici dette *skirat* e frequentato solo di

notte dai notabili del paese e anche dal muezzin che potevo scorgere dalla mia terrazza rasentare i muri con molta circospezione, il cappuccio della gellaba calato sugli occhi e in mano una bottiglia di vino accuratamente avvolta nella carta di giornale.

Era il periodo hippies, avevo vent'anni, a Milano nel 1967 avevo partecipato alla redazione di "Mondo Beat" e mi ero beccato un foglio di via durante l'irruzione della polizia al campeggio di via Ripamonti, un tentativo di comune urbana autogestita battezzata "Nuova Barbonia" dal "Corriere della Sera" e disinfettata con molto DDT dal S.I.D. (il Servizio Immondizie Domestiche del Comune di Milano). Arrivato a Essaouira nel novembre del 1967, tutto quello che allora m'interessava era restare fuori dai coglioni di tutti e – nell'ordine – scrivere, fumare il kif, fare l'amore e praticare il surf sui cavalloni immensi dell'Atlantico, un mare alto, grigio, già africano, che i ragazzi chiamavano Taghart. Chi non avrebbe voluto fare come noi? I ragazzi del posto raccontavano che Sadia non portava niente sotto, e gli intellettuali del posto dicevano che Georges era contro il Progresso perché s'interessava dei "marginali", non gli piaceva la musica arabo-andalusa ma quella dei "negri" ed era pure "avaro" perché non comprava mai niente nel suk e invece di andare al ristorante dell'Hotel des Iles andava a mangiare l'harira, una zuppa calda di vermicelli, molto piccante e profumata di coriandolo, al quartiere di Bab Doukkalà frequentato solo dalla gente di bassa classe, gli "zouvfris": gli scioperati, i delinquenti, i neri. Una volta mi dissero che il nuovo arrivato, Georges Lapassade, era un vecchio monsieur che si vestiva come un giovane, con i pantaloni a zampa d'elefante. Solo nel 1975 Lapassade ha potuto assistere a una cerimonia Ghnaua completa, Lo si vedeva fermare per strada, nei vicoli della medina, chiunque incontrasse, chiedendo loro a gran voce l'indirizzo della zaouia dei Ghnaua e se conoscessero questo o quel *maalem*, maestro delle cerimonie, come Boubker, per esempio: "Sapete dirmi dove posso vedere il maalem Boubker… BOUBKER, vi ho detto!". In genere i ragazzi dei vicoli rispondevano svogliatamente: "M'moumtà!" ("Più in là") e gli hippies ridevano, strafatti com'erano dal vento, dall'amore e dal kif, e talvolta lo invitavano a prendere un tè alla menta a casa loro, in stanze dai pavimenti cosparsi di sacchi a pelo, bucce d'arancia e mozziconi di candela.

Gli hippies della prima ondata non erano ancora numerosi, venivano al fresco di Essaouira in estate, lasciando quella pentola rovente di Marrakech. Inizialmente guardati con sospetto dai locali (correvano voci che gli hippies mangiassero i gatti), poi si erano ben integrati con la popolazione e affittavano case ornando i muri con poster di Shiva o di Visnù o dipingendoli con affreschi psichedelici al fosfospruzzo. Quel mese d'agosto del 1969 era sbarcato a Essaouira anche Jimi Hendrix, proveniente dal Canada, aveva alloggiato all'Hotel des Iles e ripreso il volo dopo un paio di giorni, il 5 0 il 6 agosto per partecipare a Woodstok. Ebbe il tempo di conoscere Hassan, un giovane artigiano di marqueterie, adepto Ghnaua e suonatore di guembrì, che aveva il migliore ashish di Essaouira, e anche di

conoscere Julian Beck e Georges Lapassade. Immaginatevi la scena mentre si passano un joint o un sebsì, una pipetta di kif a casa di Paco, un giovane suonatore Ghnaoua. Ho descritto la scena in *Marocco. Una guida diversa per viaggiare differente* (uscito a Roma per Arcana nel 1975, insieme a *M'Hashish & Cento Cammelli nel cortile* di Paul Bowles e Mohamed M'Rabet, che in quel periodo vivevano a Tangeri). "Mura bianche. Stuoie di rafia per sedersi a terra e candele accese. Beck rifiuta la pipa tesagli dal sociologo francese Georges Lapassade. 'Non fa niente Julian, puoi passarla a Jim ?'. E così di seguito, si fa il giro. Paco prende il suo guembrì, una specie di chitarra a tre corda con sul manico dei sistri tintinnanti, e fa cenno ai suonatori di qerqaba, dei crotali di ferro. Cerca di condurci così fuori dal tempo… Un'aura magica si forma. Il tempo cambia e cambia anche lo spazio, che sembra come prodotto da una sottile ascensione…". Paco diceva di non credere ai ginn, che i "veri" ginn o *m'louk* sono il potere, e sarà all'origine del gruppo pop marocchino "Nass el Giwane". Quando Georges arrivò a Essaouira fu il "tornado". Niente vacanze, finite le vacanze. Ci mise tutti al lavoro. Georges aveva scoperto l'esistenza dei Ghnaua, una confraternita di neri che praticava la transe e i riti di possessione che lui aveva già incominciato a studiare in Tunisia, poi in Senegal, con la differenza, diceva, che a Tunisi questa cultura era disprezzata, mentre a Essaouira era al centro della cultura popolare. Nel 1969 uscì il celebre articolo di Lapassade su "Lamalif" intitolato "Essaouira, ville à vendre". Era la scritta lasciata dai giovani ebrei che lasciavano Essaouira con le loro famiglie per raggiungere Israele o il Canada, dopo la guerra dei sei giorni. Ed era anche l'emblema di un porto una volta fiorente e ora in piena decadenza, gremito di giovani disoccupati.

Fu solo nel 1975, che, grazie a Boujemaâ Lakhdar e ad alcuni suoi studenti, Georges potè assistere a una cerimonia ghnaua completa. Il rituale si compone infatti di due parti: la prima musicale, accessibile a tutti, la seconda, dopo l'incensazione dello spazio rituale, con vere e proprie possessioni terapeutiche. A impedire l'ingresso era il fatto che in Marocco, a differenza della Tunisia laica di Bourghiba, le moschee sono proibite ai non-musulmani. Ora, poiché il rito ghnaua, che contiene elementi africani e marabutici del sufismo popolare, ha a che fare con l'islam, c'erano non poche difficoltà per entrare in una zaouia (santuario) o a casa dei musulmani che praticavano il rituale per motivi terapeutici. Anche l'ostacolo etnico in etnografia e altrove fu oggetto delle indagini di Georges Lapassade. Specialmente dopo la prima guerra del Golfo, e poi con l'11 settembre, quando la tanto celebrata "convivialità" del Marocco fu messa a dura prova dall'irruzione sulla scena mondiale del terrorismo che si proclamava, a gran voce, di matrice islamica.

Da allora, dalla scoperta di questo piccolo porto nell'estate del 1969, fino a quando la malattia non glielo ha impedito, Georges tornava ogni anno a Essaouira e nella regione, contribuendo al riconoscimento di un patrimonio culturale ormai diventato una risorsa, anche turistica, della regione. Ormai la celebrità dei Ghnaua, sia pure folklorizzati, è tale, che

tutti conoscono Essaouira. I testi di Georges Lapassade sul Marocco dal 1969 al 1998 sono stati raccolti in un libro intitolato *Regards sur Essaouira* (Marrakech, Traces du présent, 2000). Vi hanno contribuito Jean-Francois Robinet e Frédéric Damgaard, e per il loro lavoro d'archivio e il loro contributo Abdelkader Mana e Abdelkabir Namir, ricercatori marocchini iniziati da Lapassade ai metodi etnografici di ricerca in scienze dell'educazione e scienze sociali. L'ultimo libro sulla cultura di Essaouira, un diario sulle tracce della confraternita dei Regraga, *D'un marabout l'autre* (Atlanta Transhumances, Biarritz, 2000, fotografie di Frédéric Damgaard), gli è valsa una lettera di ringraziamento di S.M. Mohamed VI. "Quest'opera – scrive il re del Marocco a Georges Lapassade – oltrepassa il quadro di un semplice diario etnografico per iscriversi in un'analisi profonda del fatto sociale e religioso di Essaouira". E aggiunge: "La vostra presenza sul terreno, e l'indubitabile amicizia che vi anima nei confronti del Marocco e in particolare di Essaouira, sono altrettanti elementi che hanno donato al vostro lavoro tutta la sua forza e quintessenza". Caro Georges Lapassade, che volevi essere accolto e ci accoglievi come voleva il cuore. Chissà cosa avrai pensato di questa buona parola che suona più che come un semplice riconoscimento ufficiale come una specie di riparazione per tutto quello che l'istituzione ti ha fatto passare. Eccoti finalmente tornato a casa, sano e salvo. Senz'altro, "la buona parola reale" (come osserva Namir) avrà confortato il cuore di Georges Lapassade, che la malattia, alla fine della sua lunga carriera, impediva di ritornare in Marocco e a Essaouira che ha tanto amato, alla ricerca di una fraternità che sembrava perduta.

Riferimenti bibliografici

Benachir, Bouazza,
Négritudes du Maroc et du Maghreb. Servitude, cultures à possession et ransthérapie, préface de G. Lapassade, L'Harmattan Paris 2001.
Lapassade, Georges, «Essaouira, ville à vendre», in Lamalif, n° 33, Casablanca 1969.
Lapassade, Georges, *Gens de l'ombre, Transes et Possessions*, Anthropos, Paris 1982.
Lapassade, Georges, *L'ethnosociologie*, Paris: Méridiens-Klincksieck,1993.
Lapassade, Georges, «Notes sur l'histoire de Mogador», in Traces du Présent, n. 2-3, Marrakech 1994.
Lapassade, Georges, «Les Gnaoua d'Essaouira, thérapeutes de la différence», in Africultures, Paris: L'Harmattan, octobre1998.
Lapassade, Georges, *Sabba negro*, Moizzi, Milano 1978.
Lapassade, Georges, *Dallo sciamano al raver. Saggio sulla transe*, Urra-Apogeo, 1997/2008.

Elogio del puro complementare

Albert Hofmann
Baden, 11.1.1906 – Burg, 28.4.2008

Perché, nella nostra epoca, in cui pressoché ovunque nel mondo si offrono alla vista ben poche cose piacevoli, qualcuno scrive un libriccino in lode del contemplare? Ogni giorno i massmedia parlano di guerre, catastrofi. disagi, povertà, inquinamento; e da lungo tempo ormai persino nel nostro Paese le cose non vanno più troppo bene. Ma la colpa di questa sventura è l'uomo stesso. E a lui, sotto la sua responsabilità, che è stata consegnata la creazione con tutta l'abbondanza che vi è racchiusa.
La ove le mani dell'uomo non l'abbiano devastata, la natura ci offre tuttora la sua magnificenza e i suoi tesori. E per questo che, qualora sia loro concessa la possibilità, le persone tendono sempre più a trasferirsi dalle città per andare a vivere in campagna.
Con questo scritto vorrei esprimere la mia gratitudine per il privilegio di vivere in un ambiente agreste e per di più in un luogo cosi straordinario qual è il Rittimatte, ove tuttora si vedono volare le farfalle.
Il Rittimatte è un'estesa radura nel bosco sul pendio settentrionale del Giura, situata al di sopra del villaggio di Burg nel Leimental.
Qui, in questo piccolo paradiso terrestre, mia moglie Anita e io con la collaborazione di due dei nostri tigli costruimmo la nostra ambita dimora per trascorrervi gli anni del riposo. Da allora sono passati più di venticinque anni, un lungo periodo ricco di vita, Il Rittimatte è diventato il focolare domestico di Filemone e Bauci, come Anita è solita chiamare affettuosamente noi due vecchi.
Nonostante l'isolamento non ci sentiamo mai soli, i figli venivano e tuttora vengono spesso a farci visita, e ora anche i nipoti. Allegre e numerose sono state le feste in famiglia finora celebrate sul Rittimatte; accade sovente, poi, di ricevere visite di amici, anch'essi amanti di questo posto meraviglioso.

Quasi ogni giorno ci concediamo una breve passeggiata risalendo il lieve pendio che conduce alla panca adiacente l'entrata del bosco. Sulla destra il viottolo è fiancheggiato da una rada macchia di svariati arbusti, tra cui susini selvatici, noccioli, biancospini, rose selvatiche, berrette da preti e tanti altri ancora. A sinistra lo sguardo corre libero sopra la piccola vallata del novello Birsig situato sull'ampia dorsale boschiva del Challhöhe.
A due passi dietro la panca si trova una pietra di confine, con lo stemma di Berna su un lato e una vistosa F sull'altro. Di qui, verso ovest, il confine franco-svizzero risale il bosco fino al Monte Rämel e scende a valle in direzione nord attraversando il nostro prato.
Un paio di anni fa, sul lato francese a ridosso del bosco e con l'aiuto di uno dei miei nipoti ho costruito una piccola panca. Da qui, sulla panchina di Roland, l'occhio spazia dabbasso verso i villaggi del Sundau: Wolschwiller, Lutter, Raedersdorf, Sondersdorf e Oltingen; e in lontananza verso la catena montuosa del Vogesen, in direzione del Levante, si scorge la Schwarzwald, la Foresta Nera.
Qui, sul Rittimatte, ho ritrovato il paesaggio che da bambino mi rendeva cosi felice: il prato con gli stessi fiori, lo stesso bosco, l'ampio sguardo sulla campagna.

Qui si vive il mutare delle stagioni nella sua traboccante magnificenza.
Trascorso il lungo e taciturno inverno, il primo canto del merlo annuncia il sopraggiungere della primavera; con lei subito appaiono, lungo il margine del bosco, le viole, e le primule sul prato intorno alla casa e nel giardino spuntano il bucaneve, il croco. il pie di gallo e l'anemone, mentre nel bosco ancora spoglio fiorisce il rosso mezereo.
E giunge il bel tempo, quando il Rittimatte riluce di giallo in un tappeto di denti di leone e il viale dei ciliegi sollecita la passeggiata attraverso la sua bianca volta fiorita, in mezzo alla quale ronzano le api.
Di anno in anno si fa costantemente presente la meraviglia del maggio: nel bosco che si riveste del verde novello, sul variopinto **vili fiore** con il bianco delle margherite, il blu della salvia, degli amor nascosti e delle campanule, il giallo delle barbe di becco, dei ranuncoli, delle peloselle e il rosso intenso dei gigli caprini che crescono in luoghi particolari.

Una volta fiorite, presso il margine del bosco, le rose selvatiche, ha inizio la bella stagione estiva. Facciamo sovente colazione all'aperto quando il sole dei mattino rischiara il giardino di Anita. Profumano le rose, le rondini sfrecciano attraverso il blu del cielo. Dal vicino boschetto giunge il canto degli uccelli, oppure ascoltiamo della bella musica trasmessa dal programma radiofonico del mattino. Inizia così una bella giornata.
La calura meridiana diffonde l'odore del fieno; il contadino ha da poco falciato l'erba. Il prato fiorito è scomparso, eccetto un'ampia striscia laterale su cui continuano a sbocciare i fiori fino a settembre inoltrato. Solo allora si può provvedere a tagliare anche questa parte.
Una copiosa fioritura estiva allieta pertanto il viandante lungo il viottolo che sale fino alla panchina sul margine del bosco. Il trifoglio rosso e giallo, le campanule blu, le rosee lupinelle, le inule dai giallo intenso, le svariate orchidee selvatiche e numerose altre piante qui appassiscono per poi lasciar cadere il seme e riprodursi. Grazie a questo processo sopravvivono quelle specie in pericolo tra cui le piante alimentari di vitale importanza per le larve di farfalla.
Dopo la fienagione sono mature le prime ciliege. Gli alberi di ciliegio, che fiancheggiano da entrambi i lati un sentiero lungo il prato, producono varietà che maturano in periodi diversi. Si possono pertanto assaporare questi frutti eccellenti per l'intero arco dell'estate.
In anni di abbondante fruttificazione a malapena si è stati in grado di provvedere alla raccolta. Una parte di essa veniva allora depositata in una botte per la preparazione del Kirsch. Amici e conoscenti erano invitati a prender parte alla gioiosa festa della ciliegia. Nonostante essi tornassero a casa con le ceste piene, agli uccelli rimaneva pur sempre abbastanza di che beccare.
La stessa cosa è accaduta ogni volta che i susini, nella parte inferiore del Rittimatte, hanno fruttato copiosamente. Una rimanenza di eccellente grappa di Reginaclaudia proviene da uno di questi anni di abbondante raccolta.
L'autunno sul Rittimatte si presenta nel suo ricco fulgore; quando la nebbia mattutina si dirada, s'illuminano

Albert Hofmann
in serrata conversazione con Luciana Sala

i boschi tutt'intorno di un'incantevole luce gialla e rossa. Ma anche si intromette una certa malinconia, quando i colchici annunciano la fine del tempo della fioritura.
Per l'ultima volta cuciniamo ai ferri sul camino esterno alla casa e ceniamo all'aperto sotto il porticato. Spesso la vista in direzione di Ponente è straordinariamente bella, quando il profilo del grosso pero, l'albero preferito di Anita, si staglia oscuro contro un rosso cielo serale.
In tardo autunno si odono tutt'intorno le fragorose tempeste novembrine provenienti da occidente. Confortevolmente protetti all'interno della casa, osserviamo attraverso le ampie vetrate del salone l'agitarsi caotico delle foglie.
Anche l'inverno, che nella città provoca principalmente solo disagi, manifesta quassù, nella natura libera, la sua bellezza: quando, al sopraggiungere della prima neve, il Rittimatte si riveste silenziosamente di bianco: o quando la brina argentea trasforma il bosco in un luogo incantato.
Fonte di grande gioia è l'avvistamento continuo della ricca fauna presente tuttora sul Rittimatte. In qualsiasi periodo dell'anno è possibile vedere i caprioli uscire dal bosco; spesso un'intera famiglia con il caprioletto rigato. Talora, di giorno, si posson anche vedere le volpi a caccia di topi, nutrimento per i loro piccoli. La lepre si è fatta rara. I cinghiali, al contrario, si mostrano più di frequente. Non che sia facile incontrarli: tuttavia, dopo che sono stati in giro durante la notte, lasciano sul prato numerose e confuse tracce del loro passaggio, particolarmente appariscenti in presenza della neve. Ogni tanto si vedono barcollare i tassi sotto la luce dei Iampioni della strada, quando, verso sera, fan ritorno alle loro tane.
E soprattutto d'inverno che si offre allo sguardo meravigliato la ricca varietà del mondo degli uccelli, quando gruppi variopinti di cincial-legre, fringuelli, zigoli gialli, a cui subito si uniscono i picchi muratori e i picidi, vengono a mangiare il becchime nel vassoio. In autunno, le cesene a stormi si gettano in volo sopra il pendio del prato. Gracchiando, le ghiandaie si spostano di continuo tra le grosse querce lungo il margine del bosco e i ciliegi.
Presente oramai solo in ambienti naturali, si riconosce il corvo imperiale dal suo gracidare continuo. In cielo volteggiano gli uccelli rapaci: la poiana, l'astore, il nibbio, creature straordinarie che l'occhio può ammirar dappresso, vieppiù intorno al prato falciato di recente, quando si lanciano sulle loro prede.
D'autunno si scorgono i cardellini, sovente in piccoli gruppi, destreggiarsi sui fili d'erba del prato non ancora falciato alla ricerca di semi maturi. Ogni maggio, durante i primi anni della nostra permanenza sul Rittimatte, vedevamo spesso il cuculo sulla cima di un albero, il quale era solito accompagnare il suo richiamo con un colpo d'ala; adesso è più raro osservarlo e solo occasionalmente si ode ancora il suo grido provenire dal bosco, Sul Rittimatte, sebbene sian divenute più rare, l'occhio può tuttora gioire della presenza di farfalle di molte specie.
Già con il primo tiepido sole di primavera, dopo aver qui svernato, svolazza la cedroncella presso il

margine del bosco. Presto fa anche la sua comparsa la pavonia, che ha anch'essa ivi trascorso la fredda stagione. Ma persino in ottobre si assiste spesso al continuo agitarsi di queste pregiate farfalle sopra i fiori blu dell'astro. Qui e anche intorno ai frutti caduti dal pero non di rado s'incontra il superbo vulcano. Tra gli ospiti meno assidui, quantunque presenti ogni estate, figurano il macaone, l'iride, la vanessa del cardo e l'antiopa. Più sovente si ammira la vanessa multicolore, il tabacco di Spagna e, sui fiori del prato non ancora reciso, moltissime galatee. Sulla Rupe del Falco, sopra il pendio del Rämel, ho persino incontrato l'apollo. Presso le zone umide lungo il sentiero di campagna svolazzano qua e là piccoli gruppi di licenidi. Gioielli alati sono anche la Adscita statices di color verde madreperlaceo e la Zygaena filipendulae, le quali si possono soprattutto ammirare sopra la celeste coltre fiorita delle scabiose.
In qualsiasi periodo dell'anno, le passeggiate per i boschi e i prati che circondano il Rittimatte sono state e tuttora sono per me una fonte inesauribile di ristoro fisico e spirituale. Innumerevoli sono i poeti e i pensatori che hanno altamente lodato il vivere in campagna e nei boschi, giacché un'intensa felicità dimora nell'uomo qualora la natura lo renda partecipe della sua vita. Una sensazione di caduta del tempo e Insieme di appartenenza al puro essere è cio che attende l'uomo in questi momenti.
Della maggior parte delle riflessioni contenute nel saggio *Percezioni di realta*', pubblicato in occasione del mio ottantesimo compleanno, debbo ringraziare le ispirazioni avute durante certe mie escursioni attraverso i boschi e i prati.
Per la loro stesura ho usufruito della necessaria quiete che mi è stata offerta dalla tranquillità monastica del mio studio, quello che la mia famiglia chiama l'eremo. Dalla scrivania lo sguardo incontra il prato a breve distanza, più in basso il margine del bosco e oltre di esso, in lontananza, i villaggi e le colline dell'alsaziano Sundgau.
In occasione del mio novantesimo compleanno, trascorsi dieci anni dallo scritto che qui redassi, lo stesso luogo mi ha stimolato ancora una volta a formulare alcune riflessioni fondamentali. Esse vengono a formare la seconda parte di questo libriccino.
La mia visione del mondo sgorga da due sorgenti. La prima è da rintracciare nell'infanzia, essa ha a che vedere con la percezione infantile della natura, paragonabile alla visione mistica. Quand'ero bambino e nella tarda fanciullezza ho vissuto taluni siffatti episodi di gioia intensa: quando un prato in fiore o un luogo soleggiato dentro il bosco d'improvviso risplendevano in una chiara insolita luce di avvolgente bellezza, che colmava l'animo di felicità indescrivibile, Non sentivo più, allora, d'esser separato dalla natura che mi si offriva tutt'attorno, bensì avvertivo di farne parte. Queste esperienze visionarie hanno caratterizzato la mia immagine del mondo nei suoi tratti fondamentali, offrendomi la certezza dell'esistenza di una realtà imperscrutabile e vitale che si cela allo sguardo comune.
La seconda fonte della mia visione del mondo risiede nelle conoscenze

acquisite in virtù della mia attività professionale di ricercatore chimico e dello studio di opere di carattere scientifico naturale e filosofico naturale. Il cristianesimo, i grandi filosofi, poeti e scrittori rimarchevoli hanno parimenti contribuito alla sua formazione.

È opinione largamente diffusa che la visione oggettiva e materiale del mondo sostenuta dalle scienze naturali e l'esperienza mistico-religiosa siano fra loro in contrasto. È vero semmai il contrario. Esse si integrano in quella che è la visione comprensiva dell'unica e medesima realtà spiritual-materiale. Ciò può venir colto in maniera particolarmente suggestiva attraverso, per esempio, l'osservazione di una bella farfalla. Contemplando siffatti gioielli di natura si possono schiudere quei pensieri che concernono la creazione intera e la natura umana ivi racchiusa.

In primo luogo la vista di queste incantevoli creature, ove la bellezza ha la sua dimora, ci rende intensamente felici. Esse sembrano provenire da un altro mondo, più luminoso. più colorato. più gaio, un mondo più spirituale privo di pesantezza. Tutti gli sforzi tesi a raccontare in dettaglio questa bellezza, questi colori di uno splendore cangiante e opalescente naufragano. Vani sarebbero pure gli sforzi che mirassero a estrarre questi bei colori dalle ali della farfalla.

Esse difatti non contengono alcun pigmento. La colorazione è dovuta a piccolissimi cristalli di sostanze incolori di grandezza pari alla lunghezza d'onda della luce, i quali, attraverso la rifrazione luminosa, danno origine, così come accade per l'arcobaleno, a questi meravigliosi effetti cromatici.

Per quale motivo si dà la possibilità di venir sedotti dall'essenza e dalla bellezza delle farfalle? lo credo che ciò derivi dall'esperire la nostra coappartenenza alla creazione.

Quando sosto lo sguardo su di un fiore del prato lungo il margine del bosco, su cui or ora si è posata una farfalla – Sommervogel è il nome in dialetto locale con cui chiamiamo queste meravigliose creature – vivo con essa un "raccoglimento nel mondo", nell'eterno istante del qui e ora, avvolti nell'identica radiosa cupola celeste, entrambi sfiorati dal medesimo sussurrante alito di vento. Siamo l'uno accanto all'altra sopra questo splendido angolino di terra entro lo spazio infinito del tutto; ciascuno con la propria individualità, partecipiamo della vita universale che attraversa il cosmo nell'istante senza fine. Sorretti da questa consapevolezza, si è rapiti da un amore per la vita che ci colma di gioia.

Sono pertanto la luce, la vita, l'amore che tengono uniti tutti noi. Qualora uno dei tre difettasse, non si darebbe alcun essere nell'oscuro vuoto infinito dello spazio interplanetario.

La luce e la vita formano un'unita indivisibile. Grazie all'irraggiamento della luce, sulla terra inanimata si sono formate le molecole, da cui e nata la cellula primordiale della vita. Dagli esseri viventi unicellulari si e poi sviluppata, sotto gli occhi luminosi dell'amorevole genio creatore, la scala del creato; dalle primitive piante senza fiore a quelle con i fiori, dagli animali primordiali passando

attraverso i pesci, i rettili, gli uccelli fino ai mammiferi e infine all'uomo. In virtù del flusso d'energia luminosa è sorta la vita sulla terra. La verde coltre del regno vegetale può accogliere entro di sé, con sensibilità materna, il torrente di luce che unisce il sole alla terra e usufruendo di questa energia è in grado, dall'acqua della terra e dall'acido carbonico dell'aria, di dar vita a nuove piante, alimento per l'uomo e l'animale. Grazie alla luce proveniente dalla primigenia fonte d'energia cosmica si è sviluppata e si sostiene la vita intera, quella vegetale, quella animale e quella umana. Lo stesso processo mentale del cervello umano viene alimentato da questa sorgente di energia, per cui anche l'anima umana, la nostra coscienza, rappresenta il più elevato e sublime grado di trasformazione della luce. Noi siamo esseri luminosi; ciò non è soltanto **un'apprensione mistica a cui alludono la parola 'illuminazione' e l'importanza accordata alla luce in molte religioni, ma anche un riconoscimento da parte delle scienze naturali.**

Ma la luce non rappresenta soltanto il fondamento bioenergetico di tutti gli esseri viventi sulla terra, bensì è anche il mezzo attraverso cui il creatore rende manifesta alle sue creature la meraviglia della sua creazione.
lo vedo la farfalla gioire in mia presenza intorno al suo fiore, vedo il prato e l'intera bellezza del paesaggio solo perché il tutto riposa nella luce.
La ricerca scientifica ha chiarito la natura fisica della luce e il meccanismo biologico della vista. La luce consiste in oscillazioni elettromagnetiche che inondano l'universo sotto forma di un gigantesco spettro di lunghezze d'onda, di cui tuttavia i nostri organi visivi sfruttano solamente un piccolissimo segmento affinché il mondo esterno si renda manifesto. Ciò che noi percepiamo come luce corrisponde a una frazione assai ristretta di lunghezze d'onda, compresa tra 0,4 e 0,7 millesimi di millimetro; entro questo settore noi percepiamo le diverse lunghezze d'onda sotto forma di svariati colori. Quando la luce di lunghezza d'onda pari a 0,4 millesimi di millimetro, proveniente da un oggetto esterno, colpisce il nostro occhio, attraverso le corrispondenti stimolazioni elettrofisiologiche sul nervo ottico del centro visivo, l'oggetto in questione ci appare blu; un oggetto che riflette la lunghezza d'onda di 0,7 millesimi ci appare rosso.
Là fuori nel mondo non vi è alcuna immagine colorata: essa ha origine soltanto sullo schermo psichico all'interno di ciascun essere umano. La riflessione delle scienze naturali sul fenomeno visivo ci rende consapevoli del fatto portentoso nonché di primaria importanza secondo cui ciascun singolo uomo si crea una propria immagine del mondo.
Ciò vale anche per gli animali superiori, benché solo all'uomo sia data la possibilità di comprendere e interpretare il messaggio spirituale racchiuso in quest'immagine: il silenzioso manifestarsi del CREATORE. Il vedere unito al pensiero si trasforma pertanto in puro contemplare.
Tutta la conoscenza e con essa l'intera natura umana si basano sul puro contemplare.
Attraverso il puro contemplare si espande la nostra consapevolezza

del miracolo della creazione e del nostro soggiornarvi. Poiché l'evoluzione dell'umanità va di pari passo con l'allargamento della coscienza, all'atto del contemplare spetta la suprema importanza per il perfetto compimento del vedere.
Inerenti all'atto del vedere, possiamo discernere vari passaggi, il cui esito finale è il puro contemplare.
Il primo stadio è rappresentato dalla semplice percezione di un oggetto, senza che esso susciti il nostro interesse.
Nella fase successiva l'oggetto richiama la nostra attenzione.
Nella terza fase l'oggetto viene osservato ed esaminato più accuratamente. Hanno inizio adesso riflessione e indagine scientifica.
Il grado più elevato del vedere, in relazione soprattutto a un ente materiale e al mondo esterno, viene infine raggiunto una volta soppressa la separazione tra soggetto e oggetto, tra osservatore e osservato, fra me e ciò che mi sta di fronte, quando divengo tutt'uno con il mondo e il suo fondamento spirituale primigenio.

Qui
l'amore
ha la sua ragione
d'essere
Il grado più
elevato del
vedere è l'amore.
O, viceversa,
l'amore può esser
definito come il
grado più elevato
del vedere.
Elogio più sublime
di quel vedere fattosi
più intenso,
quale è il puro contemplare,
non può essere
prodigato.

Mithraism: the drug cult that civilized Europe

Carl A.P. Ruck
Filologo, Università di Boston (USA)

Abstract: Il culto di Mitra e i suoi Misteri viene analizzato e interpretato come un corpus simbolico e rituale alla cui base vi era il consumo di *Amanita muscaria*, il fungo sacro della tradizione indoeuropea.
I seguaci del culto erano esclusivamente di sesso maschile, e comprendevano soldati, mercanti e ufficiali dei più elevati gradini burocratici del governo, e addirittura imperatori, come Nerone, Diocleziano e Giuliano, ed è più che probabile che i riti mitraici giocassero un ruolo essenziale nel cementare i vincoli di fratellanza guerriera che univano i membri dell'esercito romano e quindi fossero fondamentali al potere politico e militare dell'Impero romano.

The Magical Dinners

In ancient Rome and elsewhere throughout the vast Empire, from Asia Minor and northern Africa to the British Isle, starting sometime around the turning of what would come to known as the Christian era and lasting until the triumph of the Church Dominant, groups of twenty to thirty men gathered in windowless vaulted sacred chambers, usually subterranean, decorated with religious frescoes and stone carvings, to celebrate their Persian god called Mithras. There they initiated new members into their secretive Mystery religion with a sacramental meal that the Christians considered the equivalent of their own Eucharist. Membership was exclusively male, and included soldiers, merchants, and officials of the highest bureaucratic levels of government, and even emperors such as Nero, Diocletian, and Julian, and it is more than probable that the Mithraic rites played an essential role in forming the bonds of warrior brotherhood which united the men of the Roman army, and hence it was fundamental to the Roman Empire's political and military power.
Nero was apparently the first when he was initiated with a "magical dinner" (*cenis magicis*) in CE 66 when Tiridates I, the Roman-sponsored new King of Armenia, traveled overland to Rome, refusing, as a scruple of his religion, to pollute the sacred element of water by a naval voyage, accompanied by his Magi priests and three-thousand Parthian horsemen. Upon his triumphant entry into the City, he declared to Nero that he had come to offer himself as a worshipful "slave" to his divinity as the incarnation of the god Mithras. For the festivities in honor of Tiridates, a purple awning was stretched over the Theater of Pompey in the Campus Martius, on which Nero was depicted in a sun-chariot surrounded by golden stars, and he had an enormous statue of

himself installed in his Golden House as the Sun God. The conversion of Constantine, who as a soldier and a worshiper of the Sun had probably been a Mithraic initiate, dealt the cult a serious blow. Subsequently, the dominating Christians attempted to eradicate the religion with all the fervor of persecution that they themselves had recently suffered, desecrating the sanctuaries and even murdering Mithraic priests, attempting to condemn it to oblivion.

Zoroaster

The religion had arisen in Persia some 3000 to 3500 years ago, under the prophet Zarathustra, known to the Greeks as Zoroaster. He may have invented monotheism, or he was, at least, its earliest proponent. Although often dated to the 7th century BCE, estimates place him sometimes almost a millennium earlier, foreshadowing Judaism and the heretical solar cult of the Egyptian pharaoh Akenaten, a tradition that continued into Christianity and Islam. He reduced the other deities to aspects of the One God, reforming a still older religion of opposed forces of Light and Darkness, Goodness and Evil.

The original religion was very much older, the religion of the Magi, shaman sorcerers, that the Iranians brought with them to Persia and Afghanistan from the steppes of Central Asia and very similar to the religion of the Aryan invaders of India, so that the earliest texts of Zoroastrianism and those of Hinduism show an extraordinary similarity of language and ideas. The Magi lent their name to what is now called magic and magician, but without the charlatan chicanery that later accrued to their authentic priestly rituals in establishing contact with metaphysical realities.

The belief in a single solar god, Ahura Mazda, became the religion of Persia until the Arabic Muslims invaded in 650 CE, and the Zoroastrians, for the most part, fled. Today they are reduced to some 200,000 adherents, mostly located in India, although a few have established themselves in Australia, the United States, and elsewhere. Reluctant to proselytize in general and specifically forbidden in their former homeland and most Muslim countries, they maintain a low profile in the modern world, worshipping the Sun and the purifying power of fire, with little awareness, at least in public, of their own ancient traditions, and with an ever dwindling hereditary male priesthood, probably doomed to eventual extinction. In India, mostly in Bombay, they are known as Parsis (or Farsis), which simply means Persians; in their former Iranian homeland, they are called Gabars, which means "infidels." Zoroastrianism also survived in medieval alchemical symbolism, and it fused its traditions even with Islam in the mystical Muslim theology of the Sufis.

The Persian God

It was a version of this Iranian religion that became popular in the Roman Empire, first introduced when the general Pompey brought a group of Cilician pirates captive to Rome in the year 67 BCE, although something similar had been prevalent throughout Asia Minor and was known to the

Greeks. It centered upon the Persian Mithras, who is almost indistinguishable from the Greek hero Perseus. The latter is so named as a Persian and his son was the mythical ancestor of the Persian peoples.

Both Mithras and Perseus wear the distinguishing red Phrygian cap, often spotted with white. The god's name actually denoted this special cap: it is the Greek *mitra*, a band of cloth often wrapped as a turban, and cognate with the English mitre, the crown worn by bishops, but descriptive of its shape as two pieces "joined together" as by a miter box, similarly derived, which produces the joining for cabinetry. The root occurs in German *mit* and English *with* for "together." This was the basic meaning of Mithras' name as the joiner or Intercessory, the Go-Between. He was the ally of the supreme god Ahura Mazda, the lord of the realm of Light in the eternal battle with Ahriman, who presided over the otherwise equally balanced forces of Darkness. The Phrygian cap as the *bonnet rouge* or liberty cap was adopted by the extremists in the French Revolution, probably not without its Mithraic meaning as emblematic of the Enlightenment and liberation.

And just as Mithras was the friend and ally of the Lord of Light, the initiates were programmed with him as their intercessory guide through seven stages of transcendence to stand finally on the rim of the universe among the signs of the zodiac in the Empyrean, on a personal Odyssey, similar to the impassioned Fanfare to the Dawn of Richard Strauss's symphonic poem inspired by Nietzsche's poetic parable of Zarathustra, which was used in Stanley Kubrick's 1968 film *2001: A Space Odyssey.* The Classic description of such a mystical journey occurs in Cicero's "Dream of Scipio," his substitute for Plato's myth of Er in his *Republic* There they could view the entire pattern of the Universe, an experience that was expressed in the prevalent Roman philosophical system known as Stoicism. It was an experience induced by the visionary sacrament of the religion.

Mithras slaughtered a bull and shared a banquet upon its flesh with the Sun, while Perseus is known for decapitating the Gorgon Medusa while picking a mushroom. Both invariably accomplish their task using a pruning hook, an unlikely weapon for a warrior, unless the foe is botanical, which is, in fact, the case. Both the Gorgon head and the Bull of Heaven are metaphors for the same visionary plant, traceable back to the Iranian-Hindu psychoactive Soma-*haoma* sacrament. Although various surrogates were often employed, the original, which perpetuates the ancient metaphoric complex, was *Amanita muscaria*, the fly-agaric mushroom. A frequent substitute for it was a toxin derived from another fungus, *Claviceps purpurea* or ergot, which in Mithraism apparently went by the descriptive metaphor of ass's ears.

Similarly, the metaphor of the cap is so naturally suggestive that the botanical term for the mushroom's top is *pileus* and it commonly figures in folklore and fairytales, such as *Little Red Riding Hood,* called "Little red-cap" in German. Altaic shamans consider their caps an essential aspect of their craft, which they perform with the Amanita since it is there they believe that their powers are concentrated. As early as the French Revolution, the psychoactive *Psilocybe semilanceata* (or "half-spear") mushroom was commonly called

"liberty cap" because of its resemblance to the Phrygian cap. It is common for easily available varieties with more accessible properties to be substituted for the original sacrament; thus the Psilocybe resembles the *bonnet rouge*, but obviously lacks its distinctive red color.

Mithraism became one of the dominant religions of the Roman Empire, alongside the Mysteries of Isis and Christianity. Although derived from the Zoroastrianism of the Achaemenid monarchs of the Persian Empire, it had assimilated many additional elements as it passed through the Middle East, probably including certain astrological metaphors and incorporating the latest discoveries in astronomy. It also assimilated the symbolism of the agricultural fertility cults of Mesopotamia, although its most ancient cultural roots pertained to nomadic hunter peoples of the Asiatic steppes. Nevertheless, even before its advent to the West, many prominent guests of the Persian elite were apparently offered an opportunity to be initiated into something that seems very similar to the Greco-Roman version, and even in its Persian original, it was a brotherhood of so-called wolf-warriors cemented by a visionary *haoma* Eucharist, similar to the Nordic berserkers. And a Greek doctor employed at the court of the Persian Artaxerxes records that he personally witnessed the king dance himself into a stupor at a celebration of Mithras and that the Persians drank urine to induce ecstasy, a reference to the widespread use of the mushroom's metabolite in urine.

Banqueting Halls

The distinctive archaeological remains of the cult throughout Europe are the banqueting halls called Mithraea. One would have to be extremely naïve not to recognize that they were not suitable for ordinary dining, but intended for magical food. The rectangular or oblong chambers typically measured only about twenty-five by seventy feet, and were divided by a broad aisle, on either side of which was a wide raised stone platform, not so much for sitting, but to be spread with pallets for reclining, while the members witnessed the various pageantries enacted in the narrow central space, the rituals that programmed them for the ascending grades of initiation, the "set and setting" for the Mystery. Although other elements of Mithraic ritual may have varied over the long history of the religion in its different locales, the cultic meal was always essential and the design of the Mithraea invariably was intended to accommodate it. This is the most obvious way that the Soma-*haoma* rite reached the West. Surprisingly, this has been the feature usually least noticed by scholars.

Before proceeding, however, let us make it abundantly clear that the Mithraea were kept intentionally small; when the membership exceeded their modest capacity, rather than enlarge the chamber, additional halls were often constructed in the near vicinity. And although the Eucharist meal was mythically represented as a slaughtered bull, it is inconceivable that such a menacing and dangerous creature could be butchered in so confined a space. Nor could the attendant flood of blood not but have made the chamber

entirely intolerable, especially since there were no provisions for draining it away nor cleansing the chamber. The bull sacrament, which is depicted as a loaf of bread and a drink served in a bull's horn, is obviously a metaphor for the actual food of the Eucharist meal, like the transubstantiated bread and wine of the Christian communion, the Blood and Body of their Lord.
The central two myths of the religion were commonly displayed at the altar end of the Mithraea, often on opposite sides of a stone slab that was pivoted so that either could be viewed when appropriate for the ceremony. These were the Slaughter of the Bull or Tauroctony, and the Banquet of Mithras with his Father, the Sun. In the grades of initiation, these were the *Heliodromos* or Sun-Charioteer and the *Pater*, the highest rank. The five lower grades serve only as attendants at the banquet. These were, in ascending order, the Raven, the Male-Bride, the Soldier, the Lion, and the Persian.

Harvesting the Bull Sacrament

In the Tauroctony, Mithras, like Perseus in harvesting the Gorgon-head, always averts his gaze from the beast. In frescoes where color is available, the bull is white and Mithras, kneeling upon its back and standing on a single foot, wears the red Phrygian cap and is either nude or dressed in red, with a flowing red cape, sometimes speckled with the starry firmament on its underside. The total configuration of the one-footed red god above the white bull is meant to depict him as consubstantial with the fungal identity of the bull, much the same way as Perseus is represented with the Gorgon-head. Only the cult members would ever have seen depictions within the chamber and such an interpretation of the scene would have been imparted to them as an element in their indoctrination. In fact, some Mithraea included a separate adjacent subterranean schoolroom. Two torchbearers always flank Mithras and the slaughtered, Cautes in front and Cautopates behind, the former with his torch pointed downward and the latter upward. They form a Trinity with the god as other aspects of his persona, and they always also stand on a single foot with legs crossed and wear the red cap. As the bull dies, its wild fungal botanical identity is transmuted into a cultivated plant, as sheaves of grain sprout from its tail. Thus the ass's ears of ergot, which mediates the dichotomy, may actually have served as a surrogate for the *haoma* sacrament. A similar transmutation always occurs with Gorgon turning into the cultivated olive tree. The tauroctony is often witnessed by the Sun ascending and the Moon descending, and beneath the bull, a scorpion grabs its genitals and a dog and a serpent lap up the blood from the wound. This blood was the source of all drugs.
The bull slaughter and the divine banquet are the two opposites of the Mystery. In slaughtering the bull, Mithras is essentially offering himself as victim for the final banquet of redemption, much as Christ was the Passover lamb for the Last Supper. Someone wrote on the wall of the Santa Prisca Mithraeum: "You have saved us with the eternal blood poured." Another writing declares: "Born at dawn on this twelfth day before the first of December."

The Raven's Sin

The seven stages of the initiation programmed the initiate for this experience of redemptive rebirth. This human life was seen as a kind of death, the sinful incarnation of the fiery spirit in the wetness of matter. The aspiration was to be released back to the Empyrean. Thus every Mithraeum had a natural source of water, often a subterranean flowing spring, channeled into a baptismal fount. The water attracted the thirsting spirits into the intoxicated slumber of life.

This was the first stage, the Raven, mythically cursed with an eternal thirst. In alchemical lore it became the raven's head, the dark sediment left in the bottom of the retort in the process of distillation, the blackness of primordial Chaos before the emergence of the first point of light. It was associated with Saturn, who ate his own children to digest them into something better. In the Mithraic initiation the candidate acquired a planetary patron for his final transcendence at each stage. The Raven acquired the planet Mercury, who functions in myth as the messenger god. It was also Mercury who presides over the entire alchemical process of spiritual transmutation. A raven often is depicted in the Tauroctony delivering the commandment to slaughter the bull. The highest grade of Father or *Pater* was aligned with Saturn. Thus what was enacted for the first stage was the death of Raven at the hands of the *Pater*. The candidate wore a Raven's mask, and was expected to mimic a raven, cawing and flapping his wings. Except for the mask, he was nude and was intimidated with the threat that he would be actually killed, sometimes bound, laid prostrate and threatened with a sword, or placed in his own tomb. Or the Father shot arrows at him, just barely—hopefully—missing. Or he was led to suspect that he would be drowned, for his sin of thirsting. At one Mithraeum a bizarre apparatus was found that could even cut the candidate in two. The scenarios for all the episodes were rendered more convincing by the jeering and shouting of the other men reclining on the side ledges and by the fact that the chamber was fumigated with psychoactive incense, probably including Cannabis. And indeed, sometimes, apparently the candidate didn't survive his ordeal. This grade, which corresponded to the Christian Baptism, qualified the Raven to serve the drink at the Last Supper. This psychoactive liberating drink was obviously the structural antithesis of the baptismal water commemorating the sin of Incarnation.

There is a botanical metaphor also involved in the thirsty raven's identity. Mushrooms are called fungi because they are spongy, composed mostly of water, and they were generated supposedly when celestial fire in the form of the thunderbolt strikes the earth. Thus raven's bread is actually a metaphoric name for the fly-agaric. The final transcendence would release the slumbering spirit back to the Empyrean. The entire Universe itself was seen as a spongy growth, hollowing out a space, seething, and forming an outer crust, like leavened bread, which in English yields "heaven" as what was heaved up like a great cave roof.

Mosaic floors from the Mithraeum at Ostia have survived. One contains emblems for each of the seven grades. The one for the Raven depicts the bird, the Chalice, and the caduceus of his planetary patron Mercury.

The Male Bride

The second grade elevated the initiate to the rank of *Nymphus* or Male-Bride. This involved an element of ritual transvestitism. He wore a bridal veil, which hid his face, so that the grade was also called the Hidden-One. Or he was actually dressed in female attire. And depicted as a woman. He acquired the planet Venus, the love goddess, as his patron and he was married to the *Pater*. At each stage, he was also acquiring an aspect of the god. Thus, the Persians called Mithras Aphrodite or Venus. The union of Mercury and Venus produced Hermaphroditus, the hermaphrodite.
The emblem for this grade was the crescent diadem of the goddess, the bridal torch to light his way to the nuptial chamber, and an oil lamp. The crescent is like a cup, and the candidate was said to pour out the cup of his heart upon Mithras.
It would be difficult to avoid the conclusion that the scenario for this stage involved sexual hazing. Initiation rituals characteristically involve acts that in other contexts might seem humiliating or embarrassing. The implied male homosexuality was seen as intensifying male bonding and is symbolic of the cult's rejection of women members and their polluting role in sexual procreation, similar to the sin of the Raven. In Catholicism, the brotherhood of priests are Ordained by a marriage to the Church.

Mitra 1.
Interno del Mitreo
di S. Clemente, Roma

Mitra 2.
Mitra uccide il toro primordiale.
Ai suoi lati Caute e Cautopate
(II secolo),
Museo Nazionale Romano

The Soldier of Mithras

The third grade was the Soldier or *Miles*, corresponding to the Catholic Confirmation. He was branded on the forehead, as emblematic of the spiritual fire that springs from the forehead of Mithras. He was either nude or dressed as a warrior, and offered a wreath or crown on the point of a sword, which he placed on his head and then pushed off, saying: "Mithras is my Crown; my Crown rest with my god." In doing this, he acknowledged that his battle was not in this world, but he had enlisted in the Cosmic War. He acquired the planet of the war god Mars as his patron for the celestial battle and the persona of Mithras as the *Deus Invictus* or Unconquered God, which was represented as the Sun perceptibly reemerging from the nadir of its winter solstice on the 25th of December, the birth date of the god, which the Christians eventually adopted for Christ, as they similarly moved the Sabbath to the Mithraic day of the Sun, Sunday.

The Ostia mosaic depicts the Soldier's emblem as his military knapsack, a lance, and a helmet.

These first three grades represented the candidate's ascension upwards as he dried out of the sinful wetness of matter. Next began his fiery purifying transmogrification.

The Fiery Lion

At the fourth stage he became *Leo*, a Lion. He was expected to abstain for a period from sex with women and he became the Keeper of the Fire and the tender of the fumigations of incense in the chamber. It was probably he who placed the brand upon the Soldier. The baptismal water of the natural spring now begins to change its nature to the fire of the celestial drink, and lions are sometimes depicted descending like an ingredient into the mixing urn for

Mitra 3:.
Mitra come Sol Invictus. Roma, Musei Capitolini

Mitra 4:.
Mitra come Sol Invictus, Roma, Musei Capitolini

the sacrament. Thus a fountainhead from the Carnutum Mithraeum is in the shape of a recumbent lion with a bull's head between its foremost paws as the opening for the stream.
Leo wore a lion's mask and a long scarlet cloak. His emblem in the Ostia mosaic is a fire shovel, the lightning bolt of his planetary patron Jupiter, and a sistrum, an Egyptian rattle in the shape of cow horns used in ecstatic rituals. His role was to dry and purify with fire.
It is reported that the initial effect of ingesting the fly-agaric is like swallowing a cup of solar fire; and it is probably significant for *Leo*'s task that the spongy mushroom, which had captured the thunder bolt in its wetness, must be dried or toasted to access it psychoactive potential by converting its ibotenic acid to the visionary muscimol.

The Persian

At the fifth degree, the candidate became a Persian, *Perses*. His role was to take charge of the sacrament presented to him by Leo. He received the title of Keeper of the Fruits. He also earned the pruning hook and a scythe (or plow) as his emblem, and he was placed under the patronage of Luna, the moon. The pruning hook and the scythe suggest the complementary nature of the pruned and harvested fruits, the bull or mushroom and the sheaf of grain or ergot growing from its tail. And Mithras is sometimes seen harvesting grain with the scythe instead of pruning the bull. In the Ostia mosaic, in addition to the hook and the scythe, the moon is depicted as a crescent encircling a star.
The days of the lunar month could be indicated by the position of this lunar crescent as it revolved around the central polar star, and the *Perses* position depicted with the crescent in the past meridian phase (noon to three o'clock) indicates the waxing moon, maturity and ripeness, the approaching death of the material body and the emergence of the spiritual self, invisible like the new moon.
He does not, however, acquire the Persian cap with its connotations of ecstatic rapture at this stage. That is reserved for the final degree of the Father, who celebrates the Eucharistic banquet with the Sun-Charioteer, the degree next beneath him.

Honeydew

Starting with *Leo*, the candidates were no longer ritually purified with baptismal water, but with honey. Their hands were washed with it and some was placed in their mouths, for water is antithetical to fire, whereas the golden honey nourished the fiery spiritual nature. Honey implied inspiration. The Muses fed it to prophets and poets and their clairvoyant words flowed from them like honey.
Moreover, when the bull was slaughtered, its blood and semen sought refuge in the sun. From there it cooled and descended to the moon, the nocturnal light that shone without the heat of the blazing solar disk. The moon was the

gateway down back to earth. This was pathway followed by the fiery spirits as they came down for the watery Incarnation.
Luna is often depicted as a goddess wearing the lunar crescent made to resemble cow horns, whereas the Sun was commonly a bull. The transfer of the bull's semen from the taurine Sol to the bovine Luna obviously implies the *Hieros Gamos*. In alchemy, this was the Sacred Marriage that announced the completion of the process, the hermaphroditic Conjunction of the two supreme planets as the lunar Diana-Artemis and the solar Apollo.
Emblematic of the solar progeny via the intermediary of the moon was honey. It descended like dew in the night, thus associating it with the plants on which it collected, particularly the magical plants whose nature partook of the same animate principle as honey, golden like the sun, but with the fiery nature of the bull cooled and preserved in its sweet wetness. In the *RgVeda*, honey is synonymous with Soma, which was prepared by mixing it with milk and honey, thus cooling the bull sacrament in the milk and honey of the moon.
It is the nectar that these plants exude that is, in fact, the source of honey. Thus Luna as the patron of Incarnation was called a bee and the thirsting souls swarming for their intoxicated slumber were also called bees. Thus bees similarly were thought to derive the toxins of their sting from the flowers they visited. And herbalists imitate the bee's activity in gathering their magical simples, preferably in the early morning before the dew has evaporated back to the sun.
This exudation of nectar is easily observable in the case of the honeydew, so called, that drips from ergots on kernels of grain. A similar secretion collects in the chalice formed by the fully expanded and inverting cap of the *Amanita muscaria*. A similar metaphor describes the resinous droplets that form on the budding Cannabis as "honey-wood.

The Nativity

In order to understand the final two stages of the initiation, the Sun-Charioteer and the *Pater*, we must look at the myth of the god's Nativity. Although there was a version where like Christ he had a virgin mother, the more miraculous birth was like Christ's bursting from His tomb at the Resurrection. Mithras was born from a rock, thrust upwards and liberated, with a white torso, holding the pruning hook or a dagger to cut himself free, and already wearing his red speckled Phrygian cap, amidst a burst of flames or with a torch in hand. The initiates could expect the same miraculous experience as they were lifted upwards out of the confining egg-like subterranean chamber towards the fiery celestial Empyrean, for this rock of the Nativity was also called a "Cave," and the rock-birth was often depicted as occurring in such a cavernous chamber. This strange birth is well attested both in *dipinti* and art.
Needless to say, the birth scenario is similar to the fruiting of the fly-agaric. Both the god and the visionary experience of the initiates are descriptive of

the state of consubstantiality with the sacrament. Thus, a statue portrays him with naked torso as the stipe between the severed shells of the egg, surrounded by the signs of the zodiac as its starry markings. Similarly, sometimes it is not a rock from which he emerges, but a pinecone, as if he were the fruit of the mushroom's host tree. Or sometimes he and his two torchbearers wearing their Phrygian caps are depicted actually fruiting on the boughs of the tree. Because of it dependence upon its host, the Amanita is commonly called the tree-mushroom.

The Water Miracle

The rock Nativity was also the Water Miracle, for the miraculous birth, however represented, depicts, the sudden emergence of the sacred drink of Soma-*haoma*. Thus Mithras strikes the rock with his shaman's rod or shoots an arrow at it, or even stabs his dagger downwards into the rock while still emerging, for the ensuing miracle is synchronous with his birth. Thereupon a stream flows from the rock, an eternal spring, *fons perennis*. "O thou, you fountain confined in the rocks, you who have nourished the torchbearers, your twin brothers, with your nectar," as the verse painted on the wall of the Santa Prisca Mithraeum proclaimed. This was no ordinary spring, but nectar, the liquid equivalent of ambrosia. Both are foods of the gods, and both trace their etymology back to Sanskrit words for the Soma sacrament. Since the Water Miracle created the sacred drink, Mithras could sometimes even be seen rising from the rock with a bunch of grapes uplifted in his hand, as an indication that the miraculous spring is intoxicating.

The Adoptive Son

The scenario for the final two grades of the initiation enacted the mythical Banquet between Mithras and Sol, the Sun, and involved an agreement or Accord. The roles were played by the *Pater* or Father, who was the highest grade and given the title of *Magister Sacrorum* or "Master Teacher of the Sacred," and his adoptive son, the *Heliodromos* or Solar Charioteer.

In the Dura-Europa fresco, the Father is seen as an elder embracing a youthful Charioteer, one hand on his back, the other holding the drinking horn. Another fresco shows two members of the *Pater* rank, for there could be more than one, with the highest, like the Pope, the father of fathers. They are enthroned, in Persian garb, with a book roll in one hand, indicating that they are privy to the secrets, and a magician's wand in the other. The entire sequence of the ascending grades depicted in the Ostia mosaic, begins with the *krater* for the potion flanked by Phrygian caps, and ends above the *Pater* emblem again with the *krater*, this time flanked by sheaves, and with the dedication of the donor.

The emblem for the *Pater* in the mosaic is the pruning hook, without the side barb of the *Perses* emblem, thus identifying Saturn as his planetary patron. Together with it are his Phrygian cap, the magician's wand, and a disembodied eye, indicative of the final vision.

The emblem below that for his adoptive son the *Heliodromos* is the charioteer's whip, a crown with seven rays for the grades of initiation, with ribbons to tie it to his head, and a torch. Sometimes there are twelve rays instead, for the signs of the Zodiac of the Empyrean.
The relationship between Father and his son, however, is not completely peaceful. There is a latent antagonism, so that sometimes Mithras attacks Sol, about to strike him with a stone, a club, or the boneless shank of the slaughtered bull. The ritualized aggression is an investiture, like the accolade of the sword for knighthood. The *Heliodromos* and Sol are called upon to perform a dangerous task. Like Christ with his Father, the son is called upon to redeem the world by his sacrifice.

The Dawning of a New Age

Common to ancient philosophical systems of the universe was the concept of the World Age or Great Year, the idea that linear time was limited and the Cosmos was cyclical, destined to collapse inward upon itself at the End of Time in a final Conflagration (*ekpyrosis, conflagratio*) when the planets will all have completed their movements and have returned to their initial positions, only to begin all over again anew. Thus the title of *Heliodromos* defines him as the solar *dromos* or astronomical orbit.
The discovery of the precession of the equinoxes in the 2nd century BCE lent special urgency to this concept. Approximately every 2,000 years because of a very slow wobble in the earth's axis, there is a change in where two astronomical bands intersect, the solar elliptic, which is the orbit traced by the sun in its apparent elliptical rotation around the earth, and the zodiac of the constellations, which lie upon the projection of the earth's equator onto the rim of the surrounding celestial sphere. The effect is that there is a retrograde shift in which sign of the zodiac marks the vernal equinox. The Mithraic Age of Taurus, the Bull, when the sun was in the constellation Leo at the summer solstice and in Aquarius, the Water Bearer, at the winter solstice, was about to yield to the Age of the Ram Aries. The Universe was indeed about to end. The result was that the entire scenario of ceremonies within the Mithraeum had a celestial dimension, with all of the creatures of the tauroctony also projected upon the Empyrean.
This End Time could be seen in Classical mythology as the fiery fall of Phaëthon in his solar chariot, or the transfer of power from Kronos-Saturn to Zeus-Jupiter, or the battle of the Giants or Titans, or the Time god Aion, or the Orphic Phanes, all of them documented in the Mithraic Corpus.
The myth of Phaëthon, however, the son of the Sun god Helios, is of particular relevance because he was specifically identified as an equivalent to the Persian Mithras, and the Stoics saw his fiery fall in his father's solar chariot as an allegory for the final *Conflagratio*. Transported to the stars, he became the constellation Auriga, the Charioteer. Like Phaëthon's union with his Father Helios, the union of the *Heliodromos* (Mithras) with the Father completed the initiatory cycle, ushering in the final transcendence.

The Leontocephalic God

The ultimate image of the Mithraic initiatory ascendancy is integration represented as the *Deus Aeternus*, the Leontocephalic God with the head of fiery Lion. It is the Mithras of the Apocalypse standing at the End of Time, after his ascension in the chariot of Sol who had ushered in the renewal of the world through his sacrificial *Conflagratio*, breathing a blast of fire at the altar and with the disembodied eye on his chest.

There is a great variety in the depictions of this God of Eternal Time, sometimes identifying him with the solar Apollo, sometimes in more horrific manifestations, with composite attributes of a lion, a deer, the three-headed dog Cerberus, the goat of Pan, the thunderbolt, fire, the magician's wand, wings, a serpent. Sometimes multiple lion heads adorn his body, or the Eucharistic *krater*, or he has a multiplicity of disembodied eyes. The lion head may be fitted to allow an actual fire to blaze from its open mouth. In one depiction, he is seen in a cavernous niche bordered by the signs of the zodiac, apparently for the Age of Aries, with the Ram just above his head, the bull of Taurus to its left and the two fish of the next Age of Pisces are clockwise to the right.

He may hold one or more Keys that unlock the heavens against his chest or head, or a double-knobbed staff or the scepter of Zeus or the torch of the *Heliodromo*s or the fire shovel of *Leo*. The thunderbolt may appear between the Keys on his chest. The god may stand between pinecones or on the Cosmic Globe, marked by the crossing of the two celestial orbits, the heliacal elliptic and the zodiac, with dots to indicate the constellations. The Eucharistic bread loaves are marked with a Greek *chi* or x, indicating these transecting orbits, easily mistaken for the initial letter of Christ's name.

The Sword of the Accord

The banquet in the cult sanctuary reenacted with the human *Heliodromo*s and his adoptive father a mythic event that occurs simultaneously on the metaphysical level between Sol and Mithras, so that the Mithraeum and the Cosmos become parallel realities. The Banquet solemnized the pact entered into by the two deities, the pact of the Redemptive Sacrifice, which began as an intimidating battle contest between the *Pater* and the Raven.

Mithraic art shows this accord in various ways. Sol is usually nude or clothed only with a sky cape and radiant crown, and with the solar whip, that identifies him as the role played by the *Heliodromos* initiate, while Mithras is clothed and recognizable, like the *Pater*, by his Persian cap. Sometimes they appear as equals, for they are essentially interchangeable: the *Heliodromos* will be sacrificed in the fall of Phaëthon, but will ascend into the heavens as Mithras, escorted in the former's solar chariot. Or if there is a superior, it is Mithras-*Pater*, with Sol-*Heliodromo*s kneeling naked before him in obeisance, being initiated or invested by the other with his task. The god-made-man at the incarnation is actually the truer god, for reason of his

role as Mediator and Savior. Thus Mithras is both Victim and Sacrificer and Harvester of himself.
Sometimes the pact is solemnized by the letting and commingling of blood, a common ritual in warrior brotherhoods, so that Sol and Mithras become One being, ratified as they always were, and this may well have been how the consanguinity of the Father and his *Heliodromos* was sometimes solemnized at the banquet in the Mithraea. Thus in the Nersae Mithraeum, Mithras is standing and Sol naked, each kneeling on either side of an altar, both holding a knife; Sol lays his left hand on the outstretched left hand of Mithras to draw the blood. In Rome, a naked Mithras and a clothed bearded person are on either side of an altar, above which the bearded figure, who must be the *Pater*, holds the right hand, while Mithras holds the other's wrist with a knife above.
The pact is often shown merely as a sharing of the "bull" meat and the clasping of hands (*iunctio dextrarum*). Emblematic of this accord of the Redemptive Victim's agonistic investiture, as seen in the Banquet depicted in the Heddernheim cult relief, is the upright sword of the *Miles*, from the top of which hangs the (red) Phrygian cap of Mithras-*Pater*, crowned with the diadem of the seven rays of the *Heliodromos*-Sol. The remarkable longevity of this militaristic emblem is seen in the occurrence of this same red Phrygian cap atop the vertical sword in the seal of the US Army. Its presence there derived from its portrayal in the numerous illuminated versions of the *Déclaration des droits de l'homme,* drafted largely by the Marquis de Lafayette, who fought with Washington in the American Revolution and was a fellow Freemason. The resemblance of the Sword of the Accord to the con-

Amanita muscaria gruppo:
Il fungo dell'Immortalità, probabile identità del soma

figuration of a mushroom is intentional and would have constituted an element in the indoctrination of the candidates. It stands between the two banqueters, with the carcass of the bull in front of them. Sol, with his solar whip, holds a bunch of grapes, across the axis of the sword's blade, while Mithras holds the *rhyton* drinking horn. Another chamber in the Ostia Mithraeum, apparently intended for the higher grades of initiation, begins with the seven planetary gates, with the Sword of the Accord dangling above the central entrance. Beyond, the edges of the reclining ledges display the zodiacal creatures.

Since this was a Banquet upon the flesh of the Bull of the Tauroctony, the scene depicted often shows the sacred food, not as bread, but "bull" meat, little round pieces of it skewered for roasting on a spit. An altar from the Poetovio Mithraeum portrays Mithras and Sol enacting the Banquet, with the "meat" skewered not upon a spit, but on the Sword of the Accord; the two are clasping hands in the gesture of the *iunctio dextrarum* jointly holding the sword over a fire altar, but obviously not roasting the meat since their hands, and not the meat, are on top of the fire, while a raven perches on the sword's point pecking at the bits of sacred Food to identify it.

These "bull" bits are the Eucharistic Raven's Bread, sometimes even served to the banqueters on a skewer held in the bird's beak. Its secret fungal identity was obvious to those who knew the Mystery, as revealed in the decoration of the altar from the Poetovio Mithraeum. Its sides depict the (baptismal) water miracle, matched on the other side by the sword, quiver of arrows, and bow. The frontal scene of this votive altar proves that collocation of items is

Peganum harmala

not coincidental. Here the raven, with a star above his head, is perched upon the bow of the water miracle, resting atop the Phrygian cap, which itself sits upon the hilt of the sword of the Banquet Accord. The *chi* emblem of the Eucharistic bread could be replaced, as here, by the markings of the solar wheel as a star, itself another common metaphor for the mushroom viewed from its gilled under cap.

The Secret of the Father's Ring

The clinching evidence is the scene depicted on an engraved gemstone from Carnutum, probably from a *Pater's* ring. The engraver would have been provided with precise directions by his patron and probably would have had to be a Mithracist himself to understand the commission. The ring was private for its owner and would have been too small to divulge the secret to the uninitiated.

The gemstone depicts the tauroctony, flanked by the heads of Sol behind and Luna in front, and by the two attendants, Cautes and Cautopates, and with the scorpion and serpent below. The tail of the bull sprouts beneath Sol probably with barley. In front of the bull is an object described by Vermaseren as an altar, for lack of a better identification. It is so clearly fungal as to leave little room for doubt, once one has established the context. No altar is so impractical as to have a domed top such as this, nor such a tapered base, even marked with striations to indicate the annulus ring or the horizontal remnants of the universal veil that are often found along the entire length of the stipe. Nor do altars have a tabletop on a base; they are rectangular plinths.

The altars are, of course, fire altars for burning offerings symbolically or cooking the bull sacrament. Hence what are on top of them (or on their pileus-cap) are pieces of "bull meat." The top of the altar on the right edge of the oval gemstone is not flat. And it appears to be a clearer representation of the four adjacent fungal caps growing at the right foot of the slaughtered bull.

Divinità e sostanze psico-attive nell'antica religione della luce

Vincenzo Amplo
psicologo e spiscoterapeuta, casarano (LE)

"Abbiamo bevuto il Soma, siamo diventati immortali
siamo giunti alla luce, abbiamo trovato gli dei."

RigVeda, libro VII, Inno 48

Il cammino degli Arii

Tra il terzo e il secondo millennio a. C. tutto il mondo antico fu sconvolto da movimenti migratori di popolazioni che si scontrarono, come le onde di un mare in tempesta, per un tempo che sembrò interminabile, prima di lasciare il posto a un equilibrio sia pure precario e instabile.
Dall'Asia centrale, principale centro d'irraggiamento, i Dori s'installarono in Grecia, gli Ittiti in Anatolia, e gli Arii sugli altipiani iraniani e nell'India settentrionale. Quest'ultima popolazione, formata da pastori nomadi di razza bianca, disseminata in numerose tribù stanziate inizialmente a nord dell'Hinducusch, si mosse in successive ondate, occupando nuovi territori e consolidando il proprio potere con la forza delle armi.
In India gli Arii entrarono inizialmente nella valle dell'Indo, di qui si diffusero nella valle del Gange e quindi nel centro del continente indiano.
I nuovi invasori diedero all'India sia il loro linguaggio che la loro religione. L'antica religione degli Arii è ben conosciuta grazie essenzialmente ai *Veda,* un complesso di testi sacri – inni, preghiere, formule sacrificali e magiche – che rappresentano, secondo la tradizione dell'India, il *sapere* per eccellenza, un *sapere* che riporta le più antiche testimonianze del pensiero religioso, filosofico e sociale della cultura indiana.
Per altri versi la religione primitiva degli Arii stanziatisi nell'altipiano dell'Iran non dovette in origine differire molto da quella degli Arii-indiani.
Diversi autori sottolineano le affinità tra Irani e Indiani di lingua aria, sia sul piano ideologico e religioso, che su quello etico e sociale e persino sul piano dei miti cosmologici.
Le differenze significative riguardano l'aspetto "etnico" della religione indiana antica contrapposto, almeno relativamente a una certa fase della sua storia (dal sec. VI a. C.), all'aspetto di religione riformata e pertanto "fondata" per opera di Zaratustra, lo Zoroastro delle fonti greco-latine.
Quello che per la tradizione indiana furono i Veda, per la Persia fu l'Avesta, il libro sacro dei Persiani.
L' esame comparativo di questi testi rivela una straordinaria somiglianza nel linguaggio e nei concetti.

La primitiva religione della luce

Nel tempo al quale si richiamano i *RigVeda*, le parti più antiche degli inni e dei canti raccolti nei *Veda*, tramandati oralmente per molte generazioni, la religione era un puro culto della natura.
Si adorava il cielo, il sole, la folgore, il fuoco, la pioggia e si temeva la siccità, la notte, l'oscurità e ciò che in essa si nascondeva.
Innumerevoli divinità buone o malvagie presiedevano alle vicende umane e alla lotta incessante tra la

creazione e la distruzione di qualsiasi elemento vitale.
Gli dei buoni erano chiamati **Deva**, ossia i Chiari, i Risplendenti; i maligni erano detti **Asura**, cioe gli Oscuri. Nella religione della luce tuttavia vi erano delle differenziazioni legate agli attributi delle varie fonti luminose.
L'illuminante (**Savitar**), il risplendente (**Surya**), il riscaldante (**Adiiya**), l'alimentante (**Pusan**), l'ardente (**Tejas**), il calante (**Rudra**), il guizzante (**Indra**), l'infuocato (**Agni**), solo per citarne alcuni tra i tanti. In questo teatro della natura la tempesta era la lotta combattuta da **Indra**, il dio celeste scagliatore di folgori, molto simile al Zeus dei Greci, contro **Vritra**, il dio che avvolge il cielo nelle tenebre e, in forma di serpente, tiene prigioniere le acque della montagna.
A Indra, considerato anche uccisore di demoni, eroe delle battaglie, toro gagliardo, sovrano universale, re delle cose solide e liquide, celebrato come quello che ha consolidato i monti e posto il confine dell'atmosfera e sostenuto il cielo, si rivolgeva principalmente l'adorazione dei fedeli.
Numerosi inni sacri raccolti nei *RigVeda* cantano le sue lodi:
Voglio rendere pubbliche le imprese di Indra, le prime che ha compiuto armato di folgore: ha colpito il serpente, ha tracciato la strada alle acque, ha spaccato il ventre delle montagne. Ha colpito il serpente che giaceva sulla montagna… Come vacche muggenti, le acque si sono affrettate, sono scese dritte al mare… Quando Indra e il serpente combatterono, il dispensatore di tesori riportò la vittoria per il presente e per i tempi a venire.

Gli inni all'Aurora che, in origine, è la femmina mitica, sono, nella liturgia della luce, di gran lunga quelli più poetici.
Nel sacrificio mattutino si celebra, con devozione, il mistero dell'Aurora, la luce di un nuovo giorno.

La luce, la più spendente delle luci, è venuta. Il segno brillante, spendente, è nato. A seconda che Savitar la faccia uscire perché si compia la sua legge, la notte cede il posto all'Aurora… Splendente, conduttrice delle giovani forze, essa ha brillato, la brillante; ha aperto le porte per noi; mettendo in moto il mondo mobile, ha scoperto ricchezze per noi. L'aurora ha svegliato tutte le creature. Perché colui che era coricato cammini – la benefattrice! – un altro (giorno) per la ricchezza, sia per goderne, sia per cercarla, perché coloro che vedono poco vedano lontano, l'aurora ha svegliato tutte le creature… Sono passati i mortali che hanno visto brillare l'antica aurora. Ora è a noi che si mostra. E vengono già coloro che la vedranno nei tempi futuri… Alzatevi! Il soffio vitale è venuto a noi. L'oscurità se n'é andata. Arriva la luce. Ha lasciato via libera al sole perch'esso cammini. Siamo arrivati nell'istante in cui la vita è prolungata!

Agni e Soma

Delle innumerevoli divinità che fanno riferimento alla religione della luce, ci soffermiamo su **Agni** e **Soma** attraverso i quali si celebrano in modo più intenso i misteri di questa complessa religione.
Il dio **Agni** rappresenta il fuoco materiale; aiuta gli umani a collegarsi con le forze celesti, ed è capace

anche di rivelare i nemici o i demoni nascosti nelle tenebre.
Agni è il dio del focolare.
Contemporaneamente al levarsi del sole, bisognava attizzare il fuoco del sacrificio affinché si rinvigorisse il fuoco del cielo e diventasse più splendente e luminoso.
Presenza costante che apporta prosperità e fecondità, **Agni** è considerato anche il padre degli uomini e loro protettore. I neonati, che a lui vengono presentati, sono affidati al dio con queste parole:

Si degni, in questo giorno, lo splendido Agni donarti la vita. Assicuri durata alle nostre vite. Sii dispensatore di vita, o Agni, tu che fortifichi il cibo, il cui volto è inondato di burro, che sei nato in seno al burro. Bevi il burro, il dolce miele delle mucche. Come un padre sul figlio, veglia su questo bambino.

Il **Soma**, come lo **Haoma** degli Iraniani, designa insieme una pianta, la bevanda da essa estratta e una divinità, che personifica l'una e l'altra, e ha una sua precisa collocazione nel pantheon.
Da bevanda inebriante ed eccitante il **Soma** finisce per diventare ben presto una vera e propria divinità, potente, vigile, medicatrice, largitrice di ricchezza, di gloria, di vita.
In tempi più tardi **Soma** sarà identificato con la luna "goccia rotonda che trema al sommo della volta celeste" e verrà fatto oggetto di ulteriori narrazioni mitiche.

Il dio **Soma,** insieme ad Agni, costituisce una coppia complementare nella quale la speculazione brahamanica ha tentato di dare forma visibile ai vari elementi e momenti che costituiscono il rito sacrificale.
Al **Soma** sono dedicati ben 120 inni del *RigVeda*, in massima parte contenuti nel IX ciclo e destinati ad accompagnare la cerimonia *somapavamana* o "purificazione del soma". Nonostante l'attestazione, ampiamente documentata di tali rituali, appare ancora difficile svelare, definitivamente e in modo inconfutabile, sia la misteriosa natura del **Soma**

Amanita muscaria gruppo:
Il fungo dell'Immortalità,
probabile identità del soma

(pianta o fungo diversamente preparati), sia i differenti schemi liturgici nei quali l'offerta sacrificale veniva celebrata.
L'esame comparativo e le analisi successive dei testi sacri a opera di numerosissimi studiosi, ci fa ritenere che, proprio la natura misteriosa dei rituali, fosse fatta oggetto di innumerevoli varianti e di false o inesatte informazioni atte a preservare il segreto di tali pratiche.

Sacrifici sacri e culti di purificazione

Come abbiamo visto, a proposito di **Agni** il dio del fuoco e del focolare domestico, compito degli uomini era quello di cooperare con le forze della luce praticando il culto, la preghiera, la venerazione, il comportamento corretto (*dharma*) e soprattutto di accrescere la forza (*brahman*) delle potenze divine, rendendo capaci tali divinità di compiere le grandi imprese; atte a ripristinare il normale corso dell'esistenza minacciato dalle oscure divinità del male.

Tra i sacrifici offerti agli dei, il principale fu sicuramente quello umano. I libri sacri degli Indù contengono istruzioni molto dettagliate circa questo tipo di sacrifici, nonché l'indicazione delle cerimonie e delle occasioni in cui tali sacrifici dovevano essere celebrati.
I seguaci del dio della luce pare abbiano avuto una parte importante nel modificare tali pratiche, sostituendo gli animali e i loro prodotti ai sacrifici umani, e includendo inoltre le sostanze vegetali, da quelle più comuni a quelle più elaborate e ricercate per i loro effetti psico-attivi.

Nelle pratiche di culto quotidiano i sacrifici sacri erano officiati da ogni capo famiglia nella propria casa.
Insieme alla moglie si sacrificavano agli dei i cibi migliori allora disponibili. Latte, ghi (burro chiarificato), focacce di grano e riso in brodo, erano gli alimenti più comuni.
Altri più costosi, come il cavallo, o di difficile reperimento, come le piante narcotiche, erano sacrificate solo in occasioni particolari, nel corso di solenni cerimonie.
Come bevanda inebriante alla portata del popolo rimaneva la **sura,** ottenuta, dalla distillazione del grano, il cui effetto eccitante pare rendesse i consumatori arroganti e collerici, spingendoli al gioco e ai discorsi blasfemi.
Numerosi testi confermano come, nel corso dei riti di purificazione che gli Arii introdussero sia in India che in Persia, l'urina e lo sterco di vacca erano utilizzati come sostanze purificatrici per eccellenza.
Vi era inoltre una bevanda usata dai penitenti nei riti di purificazione, il *panchakaryam*, parola che significa letteralmente "le cinque cose", e cioè latte, burro, caglio, sterco e urina di vacca, tutte mescolate insieme.
Delle cinque sostanze sacre prodotte dalla vacca, gli escrementi venivano spesso ridotti in cenere prima di essere mescolati agli altri elementi. Non ci deve meravigliare l'uso dello sterco e dell'urina sia a fini alimentari che a fini religiosi e persino curativi nelle culture tradizionali.
In India e in Persia in particolare un mito giustifica l'uso, sia ordinario che straordinario, dell'urina e dello sterco di vacca considerate entrambe sostanze purificatrici.

Secondo la tradizione la luna, come l'aurora, produce l'ambrosia, ma la luna è considerata una vacca, quindi l'urina di vacca è ambrosia, o acqua sacra; colui che ne beve si purifica, così come l'ambrosia che piove dai raggi della luna e dell'aurora rischiara i sentieri del cielo, oscurati e contaminati dalle ombre della notte.
Il medesimo potere viene riconosciuto allo sterco di vacca che rende fertile la terra.
Gli escrementi ambrosiaci, luminosi e purificatori, una volta ridotti in cenere diventano polvere d'oro o farina d'oro da impiegare come prezioso medicamento purificatore.
Estremamente interessante, anche se ancora poco studiato, è l'effetto fermentativo dell'urina, qualora particolari semi, piante, funghi o cereali ne vengono immersi per un certo tempo.

Il **Soma**, che prima della penetrazione nell'India era noto agli aborigeni dell'Iran e già usato per il culto, non essendo disponibile nel nuovo paese, fu in seguito riservato esclusivamente ai sacerdoti e utilizzato per sacrifici rituali sempre più complessi e segreti.

L'**Haoma** per i Persiani era l'equivalente del Soma indiano. Tre dei 72 capitoli dell'Avesta (9, 10,11) possono essere considerati come un inno a Haoma, il dio che personifica il liquore sacrificale.

La misteriosa natura del Soma e dell'Haoma

Come abbiamo già avuto modo di sottolineare, sulla natura della pianta che serviva per preparare, nei tempi più antichi, le bevande sacrificali del **Soma** e dell'**Haoma**, sono state fatte innumerevoli ricerche da innumerevoli ricercatori e studiosi dei Rigveda, tali ricerche sono approdate alla fine a risultati spesso non definitivi.
Gli studi più recenti sembrano orientati sull'ipotesi che la pianta originale per la preparazione del **Soma** era *l'Amanita muscaria*, (l'ovolo malefico); che un suo frequente sostituto poteva essere una tossina derivata da un altro fungo, la *Claviceps purpurea* o segale cornuta e che vari surrogati sostituivano le piante originali in momenti e in luoghi in cui era difficile reperire le materie prime d'elezione.
Tra i surrogati più usati si è fatto riferimento alla *Asclepia acida,* ai *Sarcostemmi,* alla *Canna da zucchero,* alla *Cannabis indica.*
Il miele, insieme al latte o al burro fuso, costituivano degli ingredienti essenziali e simbolicamente importanti presenti nella preparazione e nel rituale sacrificale del **Soma**, elisir dell'immortalità e della felicità eterna, offerta alle varie divinità della luce e in special modo al divino Indra nel corso di cerimonie che diventarono nel tempo sempre più solenni.

L' uso dell'*Aslepia acida,* la "pianta di Esculapio" nella preparazione del Soma, è attestato negli studi e nelle ricerche occidentali di antropologia sicuramente già all'inizio del 1800.
L'*Asclepia acida* appartiene alla famiglia delle asclepidacee, comprendente 270 generi e circa 2300 specie.
Piante erbacee, perenni, ricche di lattice, a fiori profumati uniti in infiorescenza a ombrella, comuni nelle regioni tropicali e temperate.

Alcune specie della famiglia delle asclepidacee sono assai ricercate in medicina per i loro effetti curativi.
Pensiamo per esempio all'*Asclepia curassavica,* delle Indie Occidentali e dell'America meridionale, dal lattice emetocatartico e all'ornamentale cotone egiziano o erba della bambagia (*Asclepia syriaca o cornutìì*), comune sulle Alpi, dalla radice usata come antiasmatico.

Per quanto riguarda l'**Haoma,** diffuso nel mondo iranico prezoroastriano e poi in quello avestico e zoroastriano, la pianta principale è individuata in una delle *Ephedrae*, genere a infiorescenze gialle o verdastre, contenenti *l'Ephedra di stachya*, l'efedrina o pseudo-efedrina, un alcaloide capace di produrre tipici fenomeni di eccitazione e di delirio. Anche in questo caso, con l'estendersi della religione iraniana in altri territori, non è improbabile si sia fatto uso di altre piante, quali la già ricordata *Asclepia acida* o il *Cynanchum vicinale.*

La poesia dei testi sacri ci tramanda la conoscenza secondo la quale, in Persia, gli dei bevono l'immortale **Haoma**, distillato dell'Albero Gaokerena, l'Albero della Vita.

Haoma veniva denominata anche la bevanda sacra consistente nell'urina eliminata successivamente all'ingestione del soma. Tale liquido pare avesse effetti ancora più sconvolgenti rispetto all'ingestione della droga principale.
Haoma diventò a sua volta una divinità. Il dio-toro che muore e risorge e il cui sangue dà l'immortalità a chi lo beve. **Haoma** godette di un culto orgiastico di tipo dionisiaco, probabilmente molto partecipato, che si protrasse fino al VI secolo a. C, periodo nel quale, come si attesta nell'*Avesta*, il complesso dei libri sacri dello zoroastrismo, tale culto fu proibito. Successivamente ricomparve, in forme probabilmente mascherate e distorte, nella religione mazdea dove tutt'ora occupa un posto importante.
Zarathustra, o Zoroastra, come lo chiamarono i Greci, riformò profondamente la religione ariana, modificando le pratiche di culto e neutralizzando l'opposizione dei Magi, depositari di tali funzioni sacre.

Il sacrificio del Soma

Nonostante varie ipotesi, spesso non concordanti, l'offerta sacrificale del Soma assume, come principale, la forma dello *Agnistoma*, "**Inno di lode ad Agni**", come ci viene riferito all'inizio di uno degli inni cantati nel rito e trascritti nei RigVeda.
Secondo il RigVeda, la pianta del **Soma** cresce sul picco Mujavant e un'aquila la porta in volo ai mortali. (Sandharva)
La pianta, raccolta al chiar di luna ed essiccata nel corso di diverse settimane, veniva immersa per un'intera notte nell'acqua, per farla nuovamente gonfiare, e quindi pestata per tre volte su pietre sacre, per ricavarne un succo lucente di sapore amarognolo. Dopo averlo fatto filtrare, attraverso un sottile tessuto di lana, il liquido, mescolato a latte o a miele, veniva raccolto in recipienti di legno e infine bevuto in apposite ciotole dai sacerdoti e dagli iniziati, i quali ne ricavavano visioni e auspici. Bere questo nettare d'oro, in quantità ben determinate, avvolti da

L'efedra, un altro sostituto del Soma

suoni e canti ritmati, all'interno di pratiche rigorose, costituiva la base di una conoscenza visionaria a noi in gran parte sconosciuta e negata.
In base a pratiche analoghe possiamo tuttavia supporre che le visioni preannunciate, desiderate e suscitate attraverso il sacrificio del Soma, venissero sistematicamente vissute dai partecipanti al rito, dando ulteriore contenuto e forza alla loro fede e alle loro convinzioni religiose.

Le visioni prodotte

Sebbene le cerimonie specifiche del **Soma** abbiano varianti relative principalmente al gruppo che compie il rito, che può essere popolare o dotto, e al tempo nel quale tale rito viene effettivamente svolto, le immagini poetiche con le quali gli inni del *RigVeda* riportano le pratiche sacrificali del **Soma**, ci fanno intuire gli effetti allucinogeni e psichedelici della bevanda sacra e i motivi delle visioni da questa prodotti.
Nell'antica liturgia del **Soma** il dio Indra emerge dalle tenebre cavalcando il suo toro muggente a due corna e accompagna i canti e le danze con la musica dei suoi capelli e con il ritmo di cui egli stesso e composto.
(Nello spazio dell'immaginale il ritmo e la luce appaiono della stessa sostanza e insieme si manifestano come pura energia mistica.)
A questo mondo immaginale partecipano altre divinità.
Gli Aditi, ossia immortali, eterni, una numerosa schiera di dei della luce, fratelli e alleati del dio **Indra**, tra cui primeggiano gli dei uniti in coppia di **Varuna** e **Mitra**, che simboleggiano la notte stellata, che come tale abbraccia tutto quanto esiste con i suoi diecimila occhi, che gli servono anche per vedere tutte le ingiustizie degli umani.
Coloro che hanno bevuto il **Soma,** con l'aiuto del dio del fuoco Agni, superano lo spazio reale e, viaggiando nella "sostanza celeste" approdano in un mondo immaginale, dove i miti, le divinità e il rito si ritrovano e si confondono, in una cosmologia gioiosa non priva tuttavia di inquietanti cadute nei regni dell'oscurità e della morte.

Il **Soma**, oltre a consolare e a proteggere, sembra attivare l'energia vitale fecondante e trasformatrice, tanto da dare ai partecipanti al rito la sensazione d'essere della stessa sostanza celeste, mutanti e immortali.
L'offerta sacrificale del **Soma** era destinata a rallegrare gli dei della luce, renderli propizi alle preghiere e nello stesso tempo a dare loro la forza necessaria per l'adempimento del loro grave compito, che consisteva nel sostenere una continua lotta con le potenze malefiche delle tenebre.
In epoche successive studiare i *Veda* e bere il **Soma** era finalizzato a raggiungere i pianeti celesti, o superiori, di cui **Indra** era il sovrano.
Nel pianeta di **Indra** (**Indraloka**), nei giardini chiamati nandana-kanana era facile avvicinare donne dalla bellezza angelica e abbandonarsi con loro a piaceri paradisiaci, bevendo il soma-rasa che scorreva a fiumi prodigando il più alto benessere.
Dopo aver goduto di questi piaceri paradisiaci, il ritorno nella miserabile esistenza materiale, sulla terra mortale, doveva essere motivo di profonda tristezza e di una struggente nostalgia.

Il ruolo dei sacerdoti

Tutto l'Oriente antico riconosce la superiorità del Sacerdote quale esperto nei riti. Tutti gli debbono obbedienza. Perché il re possa non obbedirgli è necessario lo si riconosca come divinità, o come figlio o discendente da un dio pagano, o come eroe che diventa dio, oppure come Mago, Saggio e stregone egli stesso; solo il culto della personalità regia può porre il potere fuori dall'obbedienza cieca alla casta sacerdotale.

Una casta di sacerdoti, noti agli antichi col nome di Magi, Sciamani, e in Persia col nome significativo di Valenti o di Potenti, si attribuì il privilegio di offrire sacrifici e rivolgere efficaci preghiere agli dei. I sacerdoti inoltre profetizzavano, traevano presagi dalle stelle e possedevano la conoscenza del tempo.
Benchè non fossero, almeno inizialmente, una vera casta ereditaria, l'essere intermediari tra la divinità e i comuni mortali dava loro autorità e potenza in sommo grado.

Se la magia era il mezzo con cui l'uomo cercava, attraverso particolari pratiche, riti tramandati e formule magiche, di mettersi in contatto col mondo esterno divinizzato, per essere illuminato e per poterlo dominare; Mago era chi conosceva questi strumenti di magia, di cui una parte rilevante consisteva nel riconoscere e nel sapere amministrare le piante sacre capaci di modificare lo stato di coscienza collegandola con il mondo eterno degli dei.
I Magi dell'Iran sono conosciuti nella tradizione cristiana come Re Magi, accorsi, in sella ai loro dromedari, a rendere omaggio a Gesù Cristo appena nato.
Il cielo stellato, nel quale risplendeva la stella cometa, guida dei Magi, ci rimanda alla coppia divina di Varuna-Mitra degli indiani (con i suoi diecimila occhi), che in Persia corrisponde alla coppia divina Ahura-Mithra.
C'è da sottolineare inoltre il nome di uno dei tre Re Magi, Melki-Or (in ebraico "Re della luce"), che rimanda significativamente al culto antico oggetto del nostro studio.

Un inno vedico narra che gli dei, sacrificando un mitico gigante, ottennero dalla sua bocca la casta sacerdotale, dalle sue braccia quella dei guerrieri, dalle cosce la casta degli artigiani e commercianti e dai piedi l'ultima casta, quella dei servi.
Per meglio difendere il territorio di loro competenza, i sacerdoti moltiplicarono le regole dei vari cerimoniali, includendo delle pratiche che comprendevano l'azione congiunta di diversi privilegiati, considerati più adatti agli uffici sacerdotali.
Le tre pigiature delle decantazioni o purificazioni del succo sacro del **Soma**, mattutina, meridiana e serale, comportavano la presenza di dodici sacerdoti nella prima, di cinque nella seconda e di due nella terza.
Per quanto riguarda l'offerta cerimoniale del **Soma**(*agnishtoma*), al tempo dei *Veda*, si esigeva l'azione di vari sacerdoti, ciascuno dei quali con compiti specifici: l'*hotar* componeva o comunque recitava gli inni consacrati; l'*adhvaryu* manipolava gli oggetti continuando a mormorare preghiere ed esorcismi; l'*udgatar*, che all'origine aveva attributi più importanti, cantava i canti del Saman, mentre alcuni dei presenti, almeno sette, collaboravano all'opera.

Anche in Persia la presenza dei Magi, al tempo dell'impero achemenide, era indispensabile per compiere

Ecco come i *RigVeda* ci tramandano un'invocazione al **Soma** all'interno del rito sacrificale:

Tu che proclami l'Ordine, o splendido mediante l'Ordine, che proclami la fede, o Soma re, tu, apprestato dal preparatore, o Soma, per Indra scorri giù o Indu.
Scorrono insieme le correnti del veramente possente, del grande; vanno insieme i succhi del succoso. Purificato con la sacra formula, o giallo, per Indra scorri giù o Indu.
Dove il brahmano, o Pavamana, recitando ritmiche parole, grandeggia presso Soma, per Indra scorri giù o Indu..
Dove c'è lo spendore che non perisce, nel mondo nel quale è posta la luce celeste, in quello poni me, o Pavamana, nell'immortale mondo senza fine. Per Indra scorri giù, o Indu.

qualsiasi sacrificio di sangue o sacrificio tradizionale. Inoltre i Magi seguivano l'esercito propiziando con sacrifici l'aiuto degli dei e interpretando i sogni, dai quali scaturivano responsi. Essi provvedevano ai riti e ai solenni cerimoniali di incoronazione dell'Imperatore, così come all'educazione dei giovani nobili e alla custodia delle tombe reali.
Tra gli incarichi di prestigio a loro affidati vi era quello della preparazione dell' **haoma**, la bevanda inebriante dalla quale i magi pare ricavassero notevoli profitti.
L'**haoma** veniva utilizzata non solo durante i riti religiosi, ma anche per prendere le più gravi decisioni politiche.
In questo ultimo caso i maggiorenti persiani si riunivano per deliberare due volte, una volta sobri e una ebbri; se da entrambe le deliberazioni usciva un medesimo consiglio, la decisione scelta era senz'altro approvata e tradotta in pratica.
Vi erano tuttavia anche alcuni limiti a cui i sacerdoti dovevano sottostare, tra gli altri il divieto per loro di bere l'*idromele* fermentato chiamato **medhu**.
Tale bevanda inebriante a base di miele, amata dagli indoeuropei in una fase anteriore della loro storia comune, veniva offerta al contrario, dagli stessi sacerdoti, agli ospiti di riguardo.

Preparazione: la bollitura
per ottenere la bevanda sacra.

Efectos subjetivos a corto plazo de Tomas De Ayahuasca en contexto occidental urbano

Manuel Villaescusa
psicologo, Madrid

Abstract: Nell'articolo viene presentato uno studio sugli effetti sperimentati da soggetti occidentali nel corso della settimana successiva alla loro partecipazione a una sessione con ayahuasca. Si tratta di uno studio qualitativo che vuole esplorare l'effetto immediato dell'ayahuasca sui partecipanti, e capire quali aspetti della loro vita sono stati influenzati e come. L'obbiettivo del lavoro è quello di una maggior comprensione di come l'uso dell'ayahusca si sia integrato al di fuori del suo contesto tradizionale amazzonico e quali possibilità terapeutiche può offrire agli Occidentali che si avvicinano a questa sostanza.

Antecedentes históricos

La ayahuasca es una poción vegetal psicoactiva empleada por los indígenas amazónicos con fines curativos, adivinatorios y espirituales. El uso de ayahuasca ha sido investigado exhaustivamente entre las poblaciones nativas de la cuenca amazónica. Pruebas arqueológicas muestran la existencia del uso ritual de ayahuasca por los indígenas amazónicos desde hace más de 5.000 años (Schultes, 1972). El primer dato registrado por occidentales sobre esta práctica indígena se remonta al siglo XVII, cuando misioneros Jesuitas describieron la existencia de "pociones diabólicas" preparadas con lianas por los nativos de las junglas peruanas (Ott, 1994). La primera identificación botánica de la ayahuasca fue realizada por el botánico británico Richard Spruce durante su expedición amazónica en 1852 (Schultes, 1968). Desde entonces ha habido una abundante investigación sobre el tema, principalmente realizada por antropólogos y etnobotánicos. Como antropólogo podemos destacar la figura de Gerardo Reichel-Dolmatoff, que pasó 30 años de su vida estudiando y viviendo con los indios Tukano de la amazonia colombiana. Documentó y analizó en profundidad el simbolismo de sus creencias y costumbres, especialmente el uso ritual de ayahuasca (Reichel-Dolmatoff, 1997). Respecto a la etnobotánica uno de los padres de la disciplina fue Richard Evans Schultes, que dedicó su vida al estudio de las plantas amazónicas medicinales y psicoactivas. Schultes documentó sistemáticamente la relación entre los indígenas amazónicos y las plantas usadas en sus rituales, produciendo una obra de valor extraordinario (Schultes, 1990).

Investigaciones en psicoterapia

Las investigaciones sobre ayahuasca desde una perspectiva psicoterapéutica han sido escasas hasta recientemente. Uno de los primeros trabajos en esta dirección fue "Terapia de grupo primitiva" de M. Lemlij, donde se estudian los procesos grupales de las ceremonias de sanación en las junglas peruanas (Lemlij, 1978). Se trata de un intento interesante de interpretar los rituales chamánicos usando conceptos desarrollados en la teoría y práctica de la terapia de grupo occidental. En este trabajo se enfatiza la importancia del grupo como contenedor para la expresión de conflictos intra e interpersonales y emociones no resueltas. Otro ejemplo de enfoque psicológico en el estudio de la ayahuasca es el trabajo "Funciones sociopsicoterapéuticas de sanación con ayahuasca en Amazonia" (Andritzky, 1989). La eficacia sanadora de los rituales ayahuasqueros es explicada desde una perspectiva psicodinámica y transpersonal. En este trabajo el autor incluye sus propias experiencias participando en rituales e ingiriendo la bebida, describiendo los efectos perceptivos y cognitivos experimentados entre los cuales resalta la posibilidad de acceder a la experiencia consciente de los procesos internos de simbolización. El autor establece algunos paralelismos entre el ritual amazónico y la práctica psicoterapéutica occidental, comparando al chamán con un psicoanalista de grupo que trabaja con los procesos inconscientes grupales. También compara los principios que subyacen a las prácticas sanadoras amazónicas con los conceptos teóricos manejados por la psicología transpersonal. Su trabajo no menciona la participación de occidentales en estos rituales, y solo menciona el uso de alucinógenos en las sociedades industriales europeas y norteamericanas como un síntoma de desintegración social y personal.
Más recientemente destaca el trabajo del antropólogo J.M. Fericgla, que ha dedicado su obra a promover la etnopsicología, disciplina en la que se encuadra el estudio que aquí presento. La etnopsicología se ocupa entre otras cosas de estudiar *"el proceso que existe entre el consumo de enteógenos y los valores culturales, cognitivos y psicológicos que configuran la existencia humana."* (Fericgla, 1997).

Investigaciones psicológicas fuera del contexto indígena: El proyecto Hoasca

Al expandirse a finales del siglo XX el uso de ayahuasca fuera de su contexto tradicional amazónico, empezaron a surgir investigaciones que estudiaban este fenómeno. Hasta ahora la más importante ha sido el proyecto Hoasca (Grob et al, 1996), un estudio multidisciplinar sobre miembros de una iglesia sincrética brasileña que usa ayahuasca como sacramento, la Unión del Vegetal o UDV. En esta investigación se encontró que el participar regularmente en ceremonias de ayahuasca había ayudado a varios sujetos del estudio a pasar de estilos de vida autodestructivos (abuso de drogas, violencia familiar, criminalidad) a comportamientos más saludables y equilibrados. No se encontró ningún déficit cognitivo ni físico en personas

que llevaban varios años tomando regularmente ayahuasca, en cambio se encontraron indicios de un incremento de la actividad del sistema serotoninérgico, lo que puede ser asociado a estados de bienestar emocional.

Objetivos de la investigación

El objetivo es identificar y comprender posibles aspectos psicoterapéuticos a corto plazo que puedan beneficiar a los occidentales europeos que toman ayahuasca en contextos urbanos. La pregunta central puede ser presentada de la siguiente manera: "¿Qué efectos has notado, si has notado alguno, durante la semana posterior a la sesión?"
Los procesos psicoterapéuticos son considerados a partir de la perspectiva de la psicología humanista: las maneras con las que los participantes toman consciencia de sus necesidades y como las satisfacen, sus modalidades de entrar en contacto con su entorno, la manera en la que dan sentido a su existencia encontrando su lugar en el mundo y como realizan su potencial humano. También me interesan los procesos estudiados por la psicología transpersonal, cómo los participantes viven su dimensión espiritual y qué beneficios psicoterapéuticos obtienen a través de ello. Este estudio se propone investigar los cambios percibidos por los participantes en ellos mismos y en su relación con los demás a raíz de su participación en las tomas de ayahuasca y como esta experiencia puede contribuir su bienestar psicológico. Considero el ritual y la sustancia como un todo, ya que ambos están integrados en un fenómeno único, la experiencia ayahuasquera. En este trabajo no estudio los fenómenos que suceden durante la sesión ni los contenidos de la experiencia visionaria por la que atraviesan los participantes, sino el impacto de esta experiencia en la vida cotidiana de los sujetos.

Selección de los participantes

Seleccioné sujetos que hubieran participado al menos a una sesión de ayahuasca de las que fueron celebradas en un centro rural a una hora de la ciudad con frecuencia mensual entre octubre 05 y abril 06. Participaron en el estudio 25 personas, 10 mujeres y 15 hombres, de edades comprendidas entre 19 y 54 años. La mayoría de los participantes tienen estudios universitarios y son profesionales autónomos, imperando las profesiones sanitarias (psiquiatras, médicos, psicólogos y terapeutas)

Procedimiento

Entrevisté a los 25 participantes preguntándoles "¿Qué efectos has notado, si has notado alguno, durante la semana posterior a la sesión?", con el objeto de invitar a producir narrativas que describiesen la experiencia del sujeto en los días siguientes a la ingestión de ayahuasca.

La liana Banisteriopsis caapi, ingrediente dell'ayahuasca, contiene beta-carboline.

Estrategia analítica

Una elección que se presenta a todo investigador es entre una metodología cuantitativa, por ejemplo tests o cuestionarios, en los que el investigador recoge pocos datos sobre un gran número de personas, buscando una validez más amplia de sus conclusiones, y una metodología cualitativa, como entrevistas en profundidad, recogiendo muchos datos sobre un número reducido de personas con la intención de capturar la riqueza y complejidad del fenómeno investigado (Uzzell, 1995). En el caso de esta investigación sobre los aspectos terapéuticos de las tomas de ayahuasca en contexto occidental urbano, mi opinión es que una metodología cuantitativa habría corrido el riesgo de no captar los complejos aspectos subjetivos de este fenómeno. Una metodología cualitativa en cambio permite considerar la riqueza de la particular visión del mundo de los participantes. He usado en este trabajo las modalidades de entrevista y análisis del Análisis Temático, desarrolladas por G. y W.F. Rosenthal en el contexto de metodologías de investigación interaccionistas y fenomenológicas (Wengraf, 2001). El Análisis Temático es un ejemplo de diseño de entrevista semi-estructurada basado en una sola pregunta inicial, dirigida a producir una narrativa autobiográfica. Un enfoque narrativo ofrece la ventaja de captar la vida de los sujetos así como ellos mismos la viven, sin imponer una estructura que les es ajena. Es una metodología de investigación que incluye datos en vez de excluirlos, y evita la tendencia al reduccionismo. También refleja la práctica y los valores de la psicoterapia, como por ejemplo el respeto de la riqueza y la unicidad de la experiencia individual. Un enfoque cualitativo ofrece la posibilidad de considerar la dimensión espiritual de la experiencia humana, ya que es única para cada individuo y es difícilmente medida o explicada usando un modelo causa/efecto.

Epistemología

Adoptando un enfoque constructivista, procesé los datos obtenidos a través de las entrevistas no simplemente como una descripción de los hechos sino como una versión de una realidad co-construida entre los participantes y yo mismo. Consideré el impacto que el acto de entrevistar tuvo en los participantes y en mí mismo, ya que producir una narrativa es una manera de dar sentido y forma a nuestra experiencia compartida de la realidad:
"Uno de los factores claves del paradigma cualitativo es que los investigadores construyen versiones del mundo a través de sus actividades como sujetos sociales y políticos, y no se limitan a reflejar hechos de una auto-evidente realidad objetiva; esta posición es denominada "constructivismo" epistemológico." (Henwood, 1996)
Por lo tanto en este estudio no intenté satisfacer el criterio de objetividad como es expresado en el paradigma cuantitativo a través del uso de medición, datos estadísticos o condiciones experimentales controladas. Se puede afirmar que mensurabilidad y replicabilidad no son los únicos criterios necesarios para la validez de la investigación científica. También es posible generar nuevas teorías científicas que estén basadas firmemente en los relatos individuales de los participantes, trabajando en la construcción de significados intersubjetivos (Henwood, 1996). Mi objetivo fue respetar e investigar la riqueza de la experiencia personal de los participantes.

Contexto del estudio

Las sesiones a las que participaron los sujetos de este estudio se celebraron durante varios retiros de fin de semana entre octubre 05 y marzo 06 en una casa rural a una hora de la ciudad. El programa de los retiros y la preparación para éstos está detallada en el apéndice I. Estos retiros fueron organizados y dirigidos por psicólogos y psicoterapeutas occidentales formados en el uso de ayahuasca a través de su propia experiencia y aprendizaje en distintos contextos: tomas con chamanes amazónicos en ceremonias tradicionales, tomas en rituales de iglesias sincréticas brasileñas como el Santo Daime que usan ayahuasca como sacramento y tomas con otros terapeutas occidentales más expertos que celebran ceremonias de ayahuasca dentro de programas psicoterapéuticos
dirigidos a una población europea urbana. El modelo de sesión de ayahuasca empleado en este estudio consiste en una integración de estos tres ámbitos de toma.

1) Ámbito tradicional amazónico

De las varias tradiciones chamánicas amazónicas se adopta el seguimiento de dietas y restricciones previas y posteriores a la sesión y el concepto de retiro y ayuno purificador como contexto de la sesión. También se siguen los preceptos tradicionales de celebrar la sesión de noche, en círculo sentados o tumbados y en silencio, excepto el guía que dirige la sesión con sus cantos

que tienen el poder de evocar estados de ánimo y favorecer procesos curativos. Además de estas cuestiones prácticas, los terapeutas transmiten conceptos pertenecientes a las cosmovisiones chamánicas, como la idea de la ayahuasca como medicina para el cuerpo y para el alma, que ayuda a liberarse de enfermedades psíquicas y físicas (con énfasis mayor en el aspecto psicológico, alejándose del "curanderismo"), y el vómito como una manifestación de esa liberación. Este poder curativo es concebido como algo otorgado por la naturaleza, por un reino vegetal que tiene la inteligencia necesaria para ayudar a los humanos que se acercan a él. También es transmitida por los terapeutas la creencia en la necesidad del occidental urbano de acercarse de nuevo a la naturaleza de la que se encuentra ahora patológicamente separado, siendo esto causa de neurosis y enfermedad. Estudios previos (Villaescusa, 2002) muestran como participantes occidentales a sesiones de ayahuasca desarrollan una mayor conciencia ecológica mejorando su relación con el entorno natural y aumentando su aprecio por el mundo vegetal. Esta idea de naturaleza como fuente de aprendizaje y de salud es una de las principales enseñanzas recibidas del chamanismo amazónico y transmitidas a los participantes.

2) Ámbito sincrético brasileño

De las iglesias sincréticas se adopta el canto de algunos himnos del Santo Daime y el uso de instrumentos como la guitarra, la calimba, las maracas o el tambor. También se utiliza la práctica daimista de la "defumación", o quema ritual de incienso durante ciertos momentos de la ceremonia. Los himnos, que al provenir de una religión sincrética expresan alabanzas a Dios, Cristo y a la Virgen María a veces bajo otras formas (La Reina de la Floresta, por ejemplo) ofrecen la posibilidad para los participantes que así lo deseen de acceder a la dimensión espiritual a través de la práctica devocional. Una de las principales enseñanzas recibidas de los rituales daimistas es el poder terapéutico de la devoción y de la oración que orientan el estado modificado de conciencia producido por la ayahuasca hacia experiencias místicas de beatitud.

3) Ámbito psicoterapeutico occidental

A nivel práctico, del ámbito psicoterapéutico occidental se adoptan técnicas de conducción de grupos, como una ronda de preparación antes de la experiencia, donde cada uno verbaliza su intención y lo que quiere conseguir o resolver con el ritual, y una ronda de integración al finalizar la sesión, donde cada uno comparte su experiencia y las enseñanzas que ha recibido. En estas rondas el terapeuta realiza devoluciones a los participantes que lo desean, aplicando conceptos provenientes de distintas escuelas de psicoterapia, en su mayoría de corriente humanista. La figura del guía de la sesión se presenta como un profesional que ha seguido una formación terapéutica que le permite facilitar la sesión y orientar a los participantes, pero que carece de los poderes sobrenaturales de un chamán o del carisma de un líder religioso. Es también una aportación occidental el uso de música reproducida por alta fidelidad, incluyendo música clásica, étnica y electrónica.

Motivaciones de los participantes

Es de notar que casi ninguno de los participantes presentaba ninguna patología psíquica ni se acercaba a la toma de ayahuasca con la idea de resolver alguna neurosis. Solo tres de los sujetos presentaban problemáticas más graves, uno saliendo de varios años de adicción a opiáceos y los otros dos sufriendo depresión, ansiedad e insomnio. A parte de estos tres casos, las motivaciones que llevaron a los sujetos a participar en estas sesiones pertenecen más al ámbito del desarrollo personal. Un análisis exhaustivo de las motivaciones de los participantes será sin duda un tema interesante para futuros trabajos, en éste me limitaré a comentar brevemente algunos temas presentados en la ronda de preparación a la experiencia, donde los sujetos exponen lo que les lleva a participar y lo que quieren obtener de la sesión. Varios participantes expresaron el interés en resolver conflictos en varios ámbitos, especialmente el familiar y el laboral. Se esperaba obtener alguna respuesta que ayudase a aclarar dudas respecto a relaciones interpersonales o direcciones profesionales, buscando solución a problemas como el afrontar la enfermedad de un ser querido o el excesivo estrés en el trabajo. Sin embargo, la mayoría de los sujetos no tenía motivaciones tan precisas, buscando en la experiencia una ocasión de aprendizaje más general, como el aclarar cuestiones sobre el camino que uno está tomando en la propia vida. Es común entre los participantes seguir algún camino de desarrollo personal y espiritual, como la práctica del yoga y la meditación. La ayahuasca es una herramienta más en su camino de evolución, un medio para progresar en la vía de realización que han escogido.

Psichotria viridis 2:
Le foglie della Psichotria viridis, altro ingrdiente base dell'ayahuasca, contengono triptamine allucinogene

Resultados

Los resultados del Análisis Temático se pueden dividir en 8 grandes temas: aspectos físicos y sensoriales, aspectos emocionales, aspectos cognitivos, relaciones interpersonales, estados cumbre, reintegración a la realidad cotidiana, desarrollo inteligencia emocional y procesos de cambio. Cada tema principal contiene varios sub-temas que serán analizados a continuación.

1) Aspectos físicos y sensoriales

Entre los relatos de los participantes a las sesiones de ayahuasca, una parte de sus comentarios se refieren a cambios experimentados en su cuerpo y en sus sentidos durante los días posteriores a la sesión. Los temas más relevantes fueron el experimentar un aumento de la percepción habitual del propio cuerpo y del entorno, el incremento de la actividad fisiológica, una mejoría de la flexibilidad y de la coordinación, sensaciones de limpieza interior y ganas de cuidar el propio cuerpo y un alivio de dolores corporales. Algunos participantes también mencionaron efectos negativos a nivel físico, como cansancio, diarrea y náuseas.

Aumento de la percepción habitual del propio cuerpo y del entorno

En cuanto a las sensaciones físicas notadas durante la semana después de la sesión de ayahuasca, la mayoría de los comentarios mencionan un aumento de la percepción habitual del propio cuerpo y del entorno. Se agudizan los sentidos, especialmente el gusto y el olfato, percibiendo matices en los olores y sabores antes desapercibidos. Esto puede resultar muy agradable, como describe un participante: *"Es un efecto secundario con el que no contaba, pero no veas lo que disfruto con las cosas que saben bien"*. Este aumento en la percepción de los sabores puede también tener consecuencias desagradables, como un sujeto que comentó que durante la semana posterior a la sesión experimentaba escalofríos cada vez que recordaba el sabor de la ayahuasca.
El aumento en la percepción del propio cuerpo puede revelar sensaciones muy sutiles, y permitir el darse cuenta de pequeñas variaciones en el organismo. Una participante narra la siguiente experiencia: "*Durante la sesión noté o tuve la "percepción" de que tenía algo en el pecho izquierdo. Me fui el lunes a hacerme unas pruebas y efectivamente tengo dos fibroadenomas benignos que por supuesto desconocía. O sea que como herramienta de auto-diagnóstico parece que funciona bastante bien.*"

Incremento de la activación fisiológica

Respiración:

Este aumento de la percepción puede resultar en una sensación subjetiva de incremento de la activación fisiológica. Un sujeto notó que respiraba más profundamente de lo habitual, lo que puede ser resultado de una mayor percepción de la propia respiración, o de un real aumento de la actividad respiratoria. También hay que tener en cuenta que percibir mejor la propia respiración y darnos cuenta de que no estamos respirando a plena capacidad nos permite relajarnos y hacer que respiremos mejor y más profundamente

Vitalidad:
En general los participantes describen un incremento de energía y de actividad física, aunque algunos experimentaron cansancio en los días siguientes a la sesión.

Sueño:
Un sujeto reportó una mayor necesidad de dormir. Otro sujeto comentó que durmió muy bien y dejó de necesitar somníferos esa semana. Durante el sueño se suele producir un aumento de la actividad onírica, varios participantes mencionaron el haber soñado mucho y con escenas de alto contenido simbólico, y un sujeto relató el haber experimentado sueños lúcidos, donde la persona es consciente de estar soñando mientras sigue dormida.

Apetito:
Varios sujetos notaron un aumento del apetito, y en un caso con consecuencias muy positivas: "*Lo más notable (que he notado) es el sentir hambre, que después de haber vomitado un poco los nudos que tengo en el estómago, he vuelto a sentir hambre (en los diez últimos años sólo el agosto pasado volvió mi cuerpo a sentir hambre) y llevo toda la semana que me entra de todo, hasta la carne me sienta bien*"

Flexibilidad y coordinación
Los participantes también mencionan una mayor flexibilidad, que unida al aumento de percepción del propio cuerpo permitió mejorías en actividades físicas y de coordinación como baile o yoga: "*En Flamenco estoy centrada en las manos, mejoro muy lentamente pero es un cambio, encuentro la sensación en la muñeca! Poco a poco, y mucho curro por delante, pero veo que voy a poder (antes estaba bloqueada ahí)*"

Limpieza interior
Después de la sesión es frecuente notar una sensación de bienestar y de limpieza interna del cuerpo que se desea mantener.
La sensación de limpieza interna corporal es frecuentemente asociada a limpieza espiritual, ambas potenciando procesos de cambio, tema que será tratado más adelante: "*Anímicamente estoy saliendo de una temporada de confusión y viendo todo mas claro. Y la limpia de cuerpo y espíritu que hice ha sido clave en este proceso que tanto necesitaba.*"

Mejor relación con el propio cuerpo
Esta combinación entre aumento de percepción corporal y sensorial, aumento de energía y de actividad fisiológica, mayor capacidad de descanso y relajación, sensación de bienestar y limpieza interior, puede explicar el porqué los participantes suelan desear mantener este estado físico óptimo y se dediquen a prácticas saludables de cuidado del cuerpo. Son frecuentes entre los participantes cambios hacia estilos de vida más sanos, especialmente el hacer más ejercicio y cuidar la dieta: "*Tengo más ganas de hacer yoga y de meditar y menos ganas de beber alcohol y de los atracones navideños.*"
Un fenómeno observado que será tratado más adelante es el de cesación de hábitos perjudiciales como adicciones o comportamientos autodestructivos.

Alivio de dolor corporal

Entre los sujetos no había ninguno sufriendo enfermedad, pero uno mencionó una mejoría de contracturas y dolores corporales.

Efectos negativos

En cuanto a efectos negativos, dos sujetos mencionaron sentir mareos y abatimiento durante los días posteriores a la sesión. Una participante relató haber sufrido diarrea y náuseas durante la semana, no estando segura si se debía o no a su participación en la ceremonia. Otro sujeto no sufrió consecuencias negativas, pero tampoco apreció ningún beneficio aparente de la sesión: "*Me parece curioso que, pese a haber tenido una experiencia muy dolorosa en ciertos instantes pero considerada o vivida como de limpieza, no me siento más limpio o más descargado.*"

2) Aspectos emocionales

Los temas relativos a aspectos emocionales en el discurso de los participantes mencionaron los siguientes fenómenos: un aumento de la percepción e intensidad de las emociones y un predominio de emociones positivas durante los días posteriores a la sesión. También hubo sujetos que experimentaron efectos emocionales negativos.

Aumento de la percepción e intensidad de las emociones

Los participantes describen un intensificarse de las emociones o de la percepción de la actividad emocional. Así como en la activación física, esta mayor percepción se puede deber a un aumento de la sensibilidad, con lo que las emociones se perciben mejor, o un aumento en la intensidad de las emociones, haciéndose así más evidentes, o ambos procesos a la vez: "*Siento como si se me hubiese hecho una especie de "peeling" emocional, y estoy muy sensible. Tengo una mezcla de miedo, confusión, alegría e ilusión. Pero en el fondo contento.*"

Predominio de emociones positivas

Los participantes reportaron experimentar una mayoría de emociones positivas, sobre todo alegría y serenidad: "*Durante la semana me he sentido en paz. Por primera vez, la experiencia me ha congratulado con el mundo de forma rotunda. La alegría ha sido impresionante, el optimismo, la claridad a la hora de analizar mis propias conductas.*"

Estas emociones positivas fueron asociadas a una mayor abertura hacia los demás, tema que analizaremos en el siguiente apartado.

Aspectos emocionales negativos

Un sujeto reportó sentirse "*embotado emocionalmente*". Otro participante pasó por un proceso difícil, atravesando emociones de tristeza, extrañeza y angustia que se resolvieron a los pocos días:

"*El lunes estaba muy triste, y por la tarde empecé a sentir una fuerte sensación de extrañeza. Estuve en el cine y casi me salgo porque pensaba que me iba a dar un ataque de pánico. Los he sufrido anteriormente y sé de que van. Pero todo quedó en la sensación de extrañeza. Por la noche lloré con angustia. Estaba preocupado. El martes me encontraba mejor. Por la tarde había desaparecido la sensación de extrañeza.*"

3) Aspectos cognitivos

En cuanto a los aspectos cognitivos, los participantes comentaron haber notado durante la semana después de la sesión una mayor capacidad de atención y de concentración, y ser más conscientes de sus patrones de pensamiento, especialmente de aquellos limitantes que necesitan ser cambiados para obtener un beneficio terapéutico, y de sus procesos evolutivos.

Atención y concentración

Varios sujetos mencionan un aumento en su capacidad de atención y de concentración: "*Estoy más presente en las clases de yoga y hasta con ganas de meditar. Con mayor capacidad de concentración para todas las tareas.*"

Conciencia de patrones de pensamiento

Los participantes se volvieron más conscientes de sus patrones mentales, especialmente de aquellos basados en creencias limitantes y contraproducentes, dándoles así una oportunidad de cambiarlas:"*Durante la semana siguiente … me di cuenta de que es lo que hago: me creo lo malo y no lo bueno, por ese motivo siempre me he entregado al "pobrecita de mi*"
Otros sujetos reportaron una mayor lucidez en la observación de su actividad consciente: "*He podido estar mas centrado en el trabajo interior, recordarme con mas frecuencia, observar mis emociones, pensamientos y movimientos.*"

Conciencia de procesos evolutivos

Es frecuente después de las sesiones desarrollar la capacidad de tomar perspectiva sobre la propia vida, apercibiendo los cambios y el camino de desarrollo realizado hasta ahora:
"*He visto mi evolución interior en el cariz de la experiencia. Es como sobrevolar un paisaje y ver con perspectiva cómo ha ido mudando la orografía.*"
Forma parte de este proceso el acceder a información sobre la propia vida, realizando un trabajo de revisión biográfica. Como describe una participante: "*Otra parte del trabajo ha sido la revisión de episodios de mi vida, especialmente de mi infancia, que no recordaba y que ahora me parece imposible que se me hubieran podido olvidar. Es como un trabajo de arqueología en el subconsciente donde van saliendo a la luz partes de mí misma que estaban por ahí perdidas y pidiéndome atención.*"

Efectos negativos

No hubo ningún comentario describiendo efectos cognitivos negativos después de las sesiones.

4) Relaciones interpersonales

Gran parte de los comentarios ofrecidos por los participantes eran relativos a su relación con los seres cercanos. Los temas que destacan se refieren a un aumento de la abertura interpersonal, cariño, renovación y profundización del vínculo, confianza en los demás, capacidad de perdonarse y perdonar y procesos de reconciliación.

Mayor abertura hacia los demás

Los sujetos comentaron percibir una mayor abertura hacia los demás, estableciendo relaciones especialmente afectuosas con las personas cercanas: "*A nivel psicológico y emocional, durante el domingo, el lunes y el martes me sentí mucho más serena, afectuosa y abierta que habitualmente.*"

Cariño

Los sujetos experimentaron un aumento del cariño hacia los demás, especialmente hacia amigos y familiares: "*Estoy esperando a que desaparezca el miedo para poder experimentar de una manera neta la información que va fluyendo a lo largo de los días, y los cambios sensibles que yo mismo advierto en mi relación con los demás y con las cosas. Hay cosas muy evidentes, como que me siento muy cariñoso con todo el mundo, y más con la gente que me es más cercana.*"

Renovación y profundización del vínculo interpersonal

Los participantes relataron el haber disfrutado de una mayor intimidad en sus relaciones interpersonales: "*La parte más agradable es que también he experimentado mucho amor de parte de otros amigos y familia, he pasado casi todo el fin de semana con unos y otros en celebración de la amistad y el placer de estar juntos, hablar y*
relacionarnos. Cómo si se hubiera renovado y profundizado el vínculo."

Confianza en los demás

Es probable que esta mayor abertura hacia los demás se deba a una disminución del miedo y de la desconfianza. Los sujetos mencionaron un aumento de la confianza en los demás: "*me relacioné mucho más con mis compañeros. Sentía mucha más confianza en las personas, en la vida y en mí.*"

Capacidad de perdonarse y perdonar

Un tema recurrente en los relatos de los participantes es el aumento de la capacidad de perdonarse y perdonar a los demás, superando complejos de culpabilidad y rencores: "*En la sesión, acontecimientos que estaban inconexos en mi memoria se relacionaron y pude dar sentido a esto desde una parte esencial de mi. Esto por un lado ha aumentado la aceptación de las cosas, lo que pasó, pasó y no hay más. Pero el dar un sentido me hace sentirme mucho mejor y tener sobre todo un sentimiento: perdonarme, pedir perdón, y perdonar a otros.*"

Reconciliación

Una consecuencia de esta mayor abertura interpersonal y de la mayor capacidad de perdonar es la tendencia a recuperar relaciones pasadas, intentando mejorarlas: "*Me apetecía compartir con los demás y aproveché para llamar y escribir a mis amigos, especialmente a aquellos con los que había perdido el contacto o con los que me había separado por diferencias o discusiones*"
Es de notar que en este caso el sujeto no recibió a cambio la reacción amable que se esperaba, aunque supo sobreponerse a la decepción: "*Algunas de las personas a las que había escrito o llamado no contestaron como me hubiera*

gustado. Normalmente, me afecta bastante no sentirme querida o aceptada y la verdad es que me afectó, pero la diferencia con otras veces es que no sentí ganas de responder para defenderme o seguir discutiendo. Me sentí triste pero sin perder la calma."

Efectos negativos

No hubo mención de consecuencias negativas en la relación con los demás por parte de los participantes.

5) Estados cumbre

Los participantes mencionaron experimentar durante los días siguientes estados cumbre (Maslow, 1968)caracterizados por una sensación de armonía y unidad con el entorno:"*Durante esta semana he disfrutado en ciertos momentos de estados de mucha armonía, con esa sensación en el cuerpo que te permite darte cuenta de que el cuerpo no es lo que te separa de todo lo que te rodea, sino lo que te une.*"

Estos estados cumbre permiten una relación óptima con el entorno, manteniendo un estado de serenidad, dicha, optimismo y lucidez:"*Durante la semana me he sentido en paz. Por primera vez, la experiencia me ha congratulado con el mundo de forma rotunda. La alegría ha sido impresionante, el optimismo, la claridad a la hora de analizar mis propias conductas.*"
La integración de este especial estado de conciencia favorecido por la ayahuasca en la vida cotidiana es el tema del siguiente apartado.

6) Reintegración a la realidad cotidiana

En el discurso de los participantes abundaban referencias al proceso de reintegración a la realidad cotidiana después de la experiencia visionaria. Los temas dominantes en este apartado son la disipación del estado elevado de conciencia y la necesidad del trabajo continuado para integrar la experiencia en el día a día.

Disipación del estado

La mayoría de los participantes experimentan en los días siguientes a la sesión una pérdida progresiva del estado de conciencia alcanzado durante el ritual de ayahuasca:
"*Por lo demás bien: afectuosa con mi familia y amigos, un poco vaga hoy en el trabajo, con sueño, hambre de chocolate y esa sensación familiar de pena de verse forzado a aterrizar y perder la sabiduría*"
Esa pérdida del estado de conciencia se atribuye a la vuelta a viejos patrones de conducta, a menudo fuente de estrés: "*Básicamente decir que en los días siguientes parecía estar especialmente sereno y centrado en lo que hiciera y a la vez en mí mismo, al menos hasta que unos días después tuve unos días muy ajetreados con poco dormir y mucho café y "perdí" ese estado.*"
Esto plantea la necesidad de aprender maneras de mantener este estado a lo largo del tiempo.

Necesidad de trabajo continuado para integrar la experiencia

Algunos participantes opinan que la experiencia con ayahuasca no garantiza una mejoría por sí misma, sino que hay que realizar un trabajo cotidiano: "*Yo respecto al impacto de la experiencia en mi vida pues más o menos lo esperable, al principio sorprende un poco todo por comparación con la experiencia, pero tampoco es razonable esperar luego que las cosas o uno mismo mejore automáticamente, se trata de un elemento más que ha de integrarse en un trabajo más estable y cotidiano.*"

Varios participantes comentaron la necesidad de realizar un trabajo de integración de la experiencia dentro de la vida cotidiana: "*(Soy) más consciente de que esto es un trabajo diario y que la ceremonia no sirve si no soy capaz de llevarlo a la vida cotidiana*"

Una de las maneras que se consideraron posibles para ayudar este proceso de integración fue la práctica de meditación: "*Tras la sesión estuve muy integrado, renovado y pleno aunque no hay varitas mágicas, de ahí la necesidad de integración y la necesidad de remitir la actualización de ciertos estados a prácticas como la meditación.*"

Ayahuasquero:
Un guaritore tradizionale amazzonico nel corso di una seduta con ayahuasca (foto di Massimiliano Calmieri)

7) Desarrollo de recursos

Aunque el estado elevado de conciencia tienda a disiparse en los días posteriores a la sesión, los participantes mencionan el haber aprendido y descubierto en ellos mismos recursos y habilidades que les sirven para afrontar mejor la vida cotidiana.

Estos recursos forman parte de lo que se denomina *inteligencia emocional* (Goleman, 1995), son habilidades, estrategias y actitudes que favorecen un óptimo funcionamiento en la propia vida. Del discurso de los participantes se desprende que a través de las experiencias en las sesiones de ayahuasca han interiorizado varias maneras emocionalmente inteligentes de sentir y comportarse: aceptación de uno mismo y de la falta de control sobre algunos fenómenos, actitud positiva y optimista y capacidad de afrontar dificultades encontrando el propio lugar en la vida

Aceptación de uno mismo

En la teoría paradójica del cambio (Beisser, 1970), una de las bases teóricas de la terapia Gestalt, se postula que cuando la persona no se acepta y quiere cambiarse, la lucha entre las dos partes en conflicto (la que quiere cambiar y la que se resiste) hace que la persona se bloquee y se quede igual, en un estado de estancamiento. Si en cambio se acepta así como es, la persona parte de una base auténtica desde la cual iniciar un proceso de cambio. El cambio se convierte en inevitable porque el individuo, cuando se encuentra libre de bloqueos, tiende a seguir naturalmente un proceso de evolución. Los participantes describen un proceso iniciado en las sesiones de ayahuasca en el que primero llegan a conocerse ellos mismos, y a partir de allí empiezan a aceptarse y aceptar la vida, con sus aspectos positivos y negativos. Se supera el deseo narcisista de querer ser perfecto, o que la vida sea solo placentera, y esto permite alcanzar la capacidad de afrontar con éxito las dificultades. Como narra una participante: "*Para mí desde luego ha supuesto un antes y un después en conocerme, aceptarme como soy y no pretender ser otra cosa, ni buscar la perfección, a evitar el miedo a las adversidades, al dolor. Y, sobre todo, a potenciar el optimismo y actitud positiva en la rutina, día a día.* "

Aceptación de la falta de control

Otro aspecto relativo a la aceptación es el de desarrollar una actitud más abierta a los imprevistos y a los cambios, superando la tendencia neurótica al control obsesivo sobre el entorno. Una participante menciona el estado de relajación alcanzado a través de haber aprendido a reducir la necesidad de control: "*También me siento más relajada de no tener que estar intentando controlar todo y de estar aprendiendo a dejarme sorprender.*"

Optimismo

Una actitud positiva ante la vida es una de las características básicas de la inteligencia emocional. Los participantes reportan el haberse sentido especialmente optimistas durante los días posteriores a la sesión.

Capacidad de afrontar dificultades encontrando el propio lugar en la vida

Otra habilidad característica de la inteligencia emocional es la capacidad de encontrar el propio lugar en la vida y el propio propósito, lo que permite pasar a través de crisis sin angustiarse y superar dificultades. Como menciona una participante: *"El trabajo de estos meses con las ceremonias me ha enseñado muchas cosas acerca de cómo afrontar la vida, quizás una de las más importantes es saber que cuando las cosas se ponen feas y parece que todo se desmorona lo más útil es recordar quién eres, cuál es tu propósito, observar y saber que todo termina pasando."*

Esta actitud permite apreciar más intensamente los aspectos positivos de la propia vida y mejorar la satisfacción profesional. Otra participante dice: "*También me sentí mucho más a gusto en el trabajo, por primera vez en mucho tiempo sentí que lo que hacía tenía sentido y que era muy afortunada de estar en el lugar que estoy.*"

8) Procesos de cambio

En el discurso de los participantes es frecuente encontrar referencias a procesos de cambio vividos durante las semanas posteriores a las sesiones. Estos procesos de cambio se agrupan en cuatro grandes temas: procesos de muerte y resurrección, toma de decisiones, superación de crisis y resolución de adicciones.

Muerte y resurrección

Uno de los procesos de cambio más espectaculares narrado por los participantes corresponde al de experiencias simbólicas de muerte y resurrección, donde la experiencia marca un antes y un después en la vida del sujeto, sintiéndose renovado y descubriendo aspectos suyos antes desconocidos: "*Te adelanto que los efectos de la experiencia están siendo increíbles, que me siento otra y que la limpia-catarsis de cuerpo y sobre todo espíritu me ha ayudado mucho en estas dos semanas. Es como haber descubierto a una M… que no conocía y me que me ayuda a diario, y haber dejado otra atrás que no me hacía nada bien. Muerte y resurreción como jamás imaginé.*"

Toma de decisiones

La ayahuasca ha sido descrita como un catalizador de cambio y un acelerador de procesos (Labate, 2004). Los participantes relatan el haber tomado decisiones importantes durante las semanas siguientes a las sesiones, debido a una mayor claridad sobre los aspectos de la propia vida que necesitan ser cambiados:

"Hay cosas que se hacen evidentes y sobre las que resulta casi imposible no ponerse a trabajar. También hay decisiones que se están empezando a formular. O al menos la situación mental que puede desencadenar una decisión."

Otro sujeto pone un ejemplo concreto de toma de decisiones e implementación de cambio: *"En cuanto a contenidos de la toma, pues te puedo hablar de la resolución de un par de conflictos internos. El primero de ellos consistía en una decisión sobre mi futuro, que hacer el año que viene. Ya está hecho. Me voy a M… a estudiar y a trabajar, la otra opción era quedarme en S… al amparo de mis padres."*

Superación de crisis

Los sujetos cuentan como el participar a las sesiones de ayahuasca les ha permitido superar crisis vitales pasando página y dejando atrás etapas difíciles: "*Esta ceremonia ha sido muy importante para mi, de alguna forma siento que he superado la neurosis y la crisis existencial que me traje de Á… y que se abre una nueva etapa. Disculpa mi excesivo entusiasmo en este momento pero después de una temporada dura es un placer volver a sentirse bien.*"

Esta superación de crisis viene acompañada de una remisión de los síntomas que afectaban a alguno de los sujetos, en este caso ataques de angustia: "*La repercusión en mi vida diaria de momento ha sido notable, desde hace dos meses he dejado las pastillas para dormir y puedo descansar sin que me invada la marea de pensamientos de angustia.*"

Resolución de adicciones

Es común entre los participantes plantearse durante la sesión y en los días siguientes a ella el tema de las adicciones. La intención terapéutica del ritual y los efectos psicoactivos de la poción hacen que las personas se enfrenten a sus hábitos malsanos y deseen erradicarlos o al menos reducirlos. Frecuentemente estos aspectos negativos de la vida del individuo se simbolizan en el vómito, representando éste una liberación de esos contenidos: "*Luego está lo de los vicios, tabaco, alcohol y porros principalmente. Cuando estaba vomitando pensaba que una gran parte del mal que salía por mi boca se debía a la adicción a estas sustancias. Y me prometí dejarlo entonces. Y aunque empecé bien, y he reducido el consumo, siento decirte que no he conseguido dejar ninguna del todo. Y es una pena, porque me considero esclavo de ellas, y odio las dependencias, pero bueno, creo que todo se andará.*"

Anàlisis de los resultados

Aumento de la conciencia

Uno de los denominadores comunes de los grandes temas que emergen del discurso de los participantes es el haber experimentado un aumento de la conciencia: de los sentidos, del entorno, del propio cuerpo, de las propias emociones y de los propios procesos cognitivos. El aumento de la conciencia es considerado como una herramienta terapéutica fundamental por los nuevos modelos de psicoterapia que están marcando las tendencias en la psicología contemporánea. Un ejemplo de ello es la terapia cognitiva basada sobre la conciencia (mindfulness based cognitive therapy, MBCP) de Jon Kabatt-Zinn, que emplea el entrenamiento y desarrollo de la atención consciente (mindfulness) al tratamiento de varias patologías psíquicas, entre ellas la depresión y los casos límite (Kabatt-Zinn, 2005). Este tipo de psicoterapia se inspira en las técnicas milenarias de ejercitar la conciencia desarrolladas por las distintas corrientes del budismo, especialmente las técnicas de meditación *Vipassana* propias del budismo Theravada. La práctica de estas disciplinas permite una mayor percepción y comprensión de los propios procesos emocionales y cognitivos, lo que abre un camino para la resolución

de las patologías psíquicas. Desarrollando la actitud de *testigo* de la propia actividad mental, el sujeto pasa de sufrir pasivamente las emociones negativas y pensamientos destructivos característicos de las neurosis a observar con ecuanimidad estos pensamientos y emociones, desidentificándose y estableciendo una saludable distancia entre éstos y su conciencia. El desarrollo de la atención consciente en la experiencia presente también ayuda a superar el sufrimiento psíquico asociado al rumiar lamentaciones sobre el pasado y al preocuparse con angustia ante el futuro, un recurso que está a la base de las nuevas corrientes de psicoterapia que tienen en cuenta los preceptos de la psicología budista (Brazier, 2003). La mayor atención a los sentidos y a las sensaciones corporales es también entendida como terapéutica por varias corrientes de psicoterapia, entre ellas la bioenergética y la Gestalt, que ponen un gran énfasis en la conciencia del propio cuerpo como medio de liberar las tensiones que conforman la armadura caracterial (en la bioenergética) o como medio para facilitar la tendencia a la autorregulación (en la Gestalt). Vemos así como el aumento de la atención y de la conciencia experimentado en los días después de las tomas de ayahuasca puede ser un factor de cambio terapéutico.

Mejoría de las relaciones interpersonales

El efecto de experimentar una mejoría en las relaciones con los demás es mencionado en todas las investigaciones sobre uso de ayahuasca mencionadas anteriormente. En el proyecto Hoasca, los sujetos entrevistados describieron grandes mejorías en sus relaciones familiares y sociales. En mi trabajo con los daimistas londinenses y con los usuarios de Ideaa también encontré este mismo fenómeno: una predisposición más amorosa hacia los demás, mayor confianza y menos miedo, profundización de los vínculos y resolución de conflictos interpersonales gracias a la capacidad de perdonar y reconciliarse. Esta mejoría en las relaciones con los demás es de gran ayuda en los procesos psicoterapéuticos. La mayoría de las patologías psíquicas tienen sus raíces en dificultades en las relaciones interpersonales, y la manera de superarlas pasa a través de un trabajo relacional. Varias investigaciones muestran que el factor decisivo de éxito en los distintos estilos de psicoterapia consiste en la calidad de la relación entre terapeuta y paciente: es la relación la que cura. Al predisponer a una mayor abertura en las relaciones, la ayahuasca puede facilitar el trabajo terapéutico y ayudar a resolver las neurosis.

Estados cumbre e integración a la vida cotidiana

Durante los días después de las sesiones los participantes relatan el experimentar lo que Maslow denominó estados cumbre: sensaciones de armonía y unidad con el entorno, óptimo funcionamiento psicofísico, estados de conciencia elevados caracterizados por alegría, serenidad y optimismo. Estos estados tienden a perder su intensidad según van pasando los días, pero dejan en el sujeto una huella, la experiencia personal de que tales estados son posibles y la motivación de esforzarse para realizarlos cada vez más en la vida cotidiana. Esto explica que sean tan comunes los testimonios de personas que han cambiado estilo de vida después de participar en sesiones de

ayahuasca, el experimentar estos estados ofrece un objetivo al que apuntar, además de ofrecer la motivación y las fuerzas para conseguirlo. Varios participantes a este estudio siguen en su vida diaria prácticas de desarrollo psicoespiritual como el yoga o la meditación, considerando que es el trabajo constante en estas disciplinas lo que les permite avanzar en su camino de evolución, además de proporcionarles una manera de integrar los aprendizajes obtenidos a través de las sesiones de ayahuasca. Es interesante notar como en otros países también se está dando de manera paralela esta integración entre las tomas de ayahuasca, las prácticas orientalistas y la psicoterapia. En su libro "*La Reinvención del Uso de Ayahuasca en los Centros Urbanos*" la antropóloga Beatriz Labate describe cómo en las capitales brasileñas están surgiendo centros que ofrecen el uso de ayahuasca y la práctica del yoga y de la meditación como elementos que conforman un programa psicoterapéutico integrativo (Labate, 2004).

Desarrollo de recursos y procesos de cambio

El desarrollo de recursos y el facilitar procesos de cambio son dos de los objetivos fundamentales de cualquier tipo de psicoterapia. Los participantes describen el experimentar cambios terapéuticos en sus vidas al tomar ayahuasca, que puede ser considerada como un catalizador de cambio o como un *acelerador de procesos* (Labate, 2004): ayuda a percibir los progresos ya alcanzados, enseña por donde se puede continuar progresando y proporciona la fuerza y la actitud positiva necesaria para emprender el trabajo en esa dirección. Este estudio se limita a investigar los efectos experimentados por los sujetos durante los días posteriores a la ingesta, sin entrar en los con-

Bibliografía

Beisser, A.1970: "Paradoxical Theory of Change" en Fagan and Shepherd's *Gestalt Therapy Now.* Harper Colophon, NY.

Brazier, C. 2003. *Buddhism on the Couch.*

Fericgla, J.M. 1997. *Al Trasluz de la Ayahuasca.* Liebre de Marzo. Barcelona

Goleman, D.1995. *Inteligencia Emocional.* Ed. Kairós. Barcelona.

Grob C.S. and Callaway J., 1996. 'Human pharmacology of hoasca' *Journal of Nervous and Mental Disease,* 184: 86-94.

Grof, S. 1980. *LSD Psychotherapy.* Sarasota: MAPS.

Henwood, K. 1996. *Handbook of Qualitative Research Methods for Psychology and the Social Sciences* London: BPS Books.

Kabatt-Zinn, J. 2005. *Coming to Our Senses.* Hyperion. NY.

Labate, B.: *A Reinvencao do Uso da Ayahuasca nos Centros Urbanos* Ed. Mercado de Letras, Sao Paolo. 2004.

Lemlij, M. 1978. 'Primitive Group Treatment' *Psychiatr.Clin.* Basel.

Maslow, A. 1968. *Toward a Psychology of Being.* New York: Wiley.

Metzner, R. 1999. *Ayahuasca: Human Consciousness and the Spirits of Nature.*

tenidos de la experiencia visionaria. Cómo esta experiencia favorece estos cambios es un tema para futuras investigaciones, que esperemos pronto puedan reanudar el estudio científico interrumpido desde los años 60.

Conclusiones

Es interesante observar como los participantes describen cambios y mejorías al cabo de una o dos sesiones de ayahuasca, cuando obtener ese tipo de cambios lleva largos meses o años de trabajo en psicoterapia convencional. Es importante no caer en el error cometido por gran parte de los investigadores psiquedélicos en los años 60, el considerar las sustancias visionarias como panaceas destinadas a salvar a la raza humana de ella misma y al mundo de la destrucción. El entusiasmo no debe llevarnos a llegar a conclusiones precipitadas o exageradas y perder el sentido crítico. Al mismo tiempo es necesario mantener una actitud abierta hacia el estudio y la comprensión de los estados modificados de conciencia, un campo de investigación que sin duda depara muchas enseñanzas y descubrimientos. El objetivo de este trabajo no es demostrar que la ayahuasca sea una herramienta terapéutica de gran eficacia, sino mostrar cual es la experiencia de los occidentales que se están acercando a ella dentro de un marco terapéutico. En un cierto sentido ellos son pioneros que se están aventurando en territorios desconocidos para la mayoría de sus semejantes, y sus descripciones son valiosas en cuanto nos ayudan a dibujar los mapas por los cuales discurrirá la investigación psiquedélica del futuro.

Thunder's Mouth Press, N.Y.

Reichel-Dolmatoff, G. 1997. *Rainforest Shamans: Essays on the Tukano Indians of the Northwest Amazon*. Green Books. NY.

Schultes, R.E., 1968. 'Some impacts of Spruce's explorations on modern phytochemical research' *Rhodora 70: 313-339*

Schultes, R.E., 1972, "An overview of hallucinogens in the Western hemisphere", en *Flesh of the Gods: the Ritual Use of Hallucinogens,* de FURST, P. (Ed.).Praeger, NY.

Schultes, R.E., 1990. *The Healing Forest: Medicinal and Toxic Plants of the Northwest Amazonia.* Portland, OR: Dioscorides Press

Ott, J. 1994. *Ayahuasca Analogues: Pangaean Entheogens.* Kennewick, WA: Natural Products.

Schultes, R.E., 1996. *Pharmacotheon.* Kennewick, WA: Natural Products.

Uzzell, D. 1995. *Research Methods in Psychology.* London: Sage.

Villaescusa, JM. 2002. 'Aspectos psicoterapeuticos de rituales de ayahuasca en el Reino Unido' BI. *S.d´Ea.* Barcelona

Wengraf, T. 2001. *Qualitative Research Interviewing.* London: Sage Publications.

Ipnosi e poesia

Ricerca delle componenti ipnotiche in una poesia di Giovanni Pascoli

A

Fiorenzo Tassotti
psichiatra, Nis (Serbia)

Certo la poesia in generale e il linguaggio poetico fin dalle sue origini nelle antichità omeriche, del *Mahabharata*, e degli altri poemi epici storici come per esempio *Die Niebelunghen*, possiedono caratteristiche ipnotiche intrinseche. In questo breve scritto, che assolutamente non pretende di essere esaustivo, analizzeremo solo un componimento poetico che paradigmaticamente presenta delle spiccate componenti ipnotiche
Tali caratteristiche possono essere rinvenute già in ciò che caratterizza intrinsecamente il linguaggio poetico secondo la concezione classica, come vedremo più sotto. La poesia in realtà risale a epoche ben più arcaiche della fase dei grandi poemi epici che sono giunti fino a noi salvandosi dalle angherie naturali del tempo e dai disastri politico-religiosi. Già nella fase più antica della civiltà ellenica la poesia era una delle componenti della *choreia* detta una e trina perché caratterizzata dalle tre componenti della musica, del canto e della danza. Ma la *choreia*, come lo stesso canto, ha origini antiche, addirittura forse più antiche del linguaggio stesso. In Amazzonia sono state trovate delle donne che erano sopravvissute al massacro della loro tribù, forse compiuto su commissione di qualche multinazionale, come spesso accade da quelle parti, e da tempo vagavano nella selva, e forse a causa dei traumi e dell'isolamento, avevano dimenticato, perduto, ogni forma di linguaggio, queste donne che non sapevano più parlare e comunicare, però cantavano, cantavano delle nenie sommesse.Gli sciamani delle tradizioni sciamaniche che ancora oggi sopravvivono contattano il soprannaturale per curare o per altri scopi tramite canzoni, sono noti gli *icaros* degli *ayahuasqueros* dell'Amazzonia, le canzoni dei medicine-man delle tribù pellerossa, le canzoni del peyote, etc. La *choreia* degli antichi elleni era danza, musica e canto, era una forma che risale ai tempi (d'oro[1]) delle popolazioni paleoliti-

Nota 1.
Pare che dal passaggio dalla fase paleolitica (cacciatori e raccoglitori) a quella agricola, vi sia stato, sotto molti aspetti uno scadere della qualità dell'essere umano. Dagli scheletri dei paleolitici risulta che questi avevano un fisico paragonabile a quello dei nostri decatleti, con il passaggio alla fase agricola la statura media si è abbassata di 15 centimetri. I paleolitici erano cacciatori impareggiabili, avevano un ampio controllo sul territorio, compresa anche la conoscenza delle proprietà medicinali delle piante, hanno lasciato dei manufatti incredibilmente lavorati, imprese quasi impossibili con i mezzi a loro disposizione e hanno lasciato le incomprensibili pitture rupestri che hanno fatto si che uno storico dell'arte come lo Hauser le dichia asse di gran lunga (artisticamente e qualitativamente) superiori alle forme di arte geometrica che hanno caratterizzato la fase successiva delle (cosiddette) grandi civiltà: egizi, sumeri eccetera. La differenza nella percezione del tempo è evidente da molte immagini nelle pitture rupestri,che sono come istantanee fotografiche, l'essere umano paleolitico viveva in una dimensione hic-et-nunc che era ed è sconosciuta all'uomo agricolo delle grandi civiltà e a noi stessi esseri umani odierni che – nonostante la tecnologia – abbiamo una percezione del tempo di tipo 'agricolo'. È questa percezione del tempo che ci permette di vivere in un'illusione, e scotomizzare la presenza della morte come se non esistesse, e non c'è bisogno di scomodare Heidegger e molti altri filosofi prima di lui, per capire come la percezione della morte, come la sua presenza (reale) in ogni *hic-et-nunc* sia l'unico fatto(re) che ci puo' portare fuori da uno stato di sogno che è in realtà alienazione.

che e delle loro religioni sciamaniche. Anche nella antica Grecia la *choreia* non era una importazione dall'oriente (più sviluppato), ma una forma autoctona dove la cetra e gli strumenti a percussione avevano lo scopo di dare il ritmo, prima della introduzione dell'*aulos,* del flauto di origine orientale tipico delle celebrazioni misteriche orfiche e dionisiache. E nella *choreia* era il canto, e la danza, che avevano la principale funzione di condurre i partecipanti in uno stato di ebbrezza catartica forse anche grazie all'uso di bevande a base miele fermentato con aggiunte di *Claviceps purpurea*, oppio, belladonna, canapa, ruta siriana, funghi vari, e chissà cosa altro.

Nella *choreia* il canto era una forma di comunione con il soprannaturale mediato attraverso l'ebbrezza. Quindi ciò che per gli antichi caratterizzava il linguaggio poetico era il canto. La poesia era (ed è) canto, anche nelle sue forme moderne prive di metrica (fissa). Ed è per questo che la poesia degli antichi – consuetudine che si è protratta fino ai giorni nostri – è scritta in metrica, per poter essere inserita in una frase musicale ricorrente, che possa essere danzata. Da poche decine di anni, grazie ai progressi dell'elettronica, l'essere umano è bombardato dagli altoparlanti che emettono musica persino nella metropolitana, assuefatto, e supersaturato. La musica gli fa pochissimo effetto, e forse non riusciamo neanche a immaginare le conseguenze profonde e sconvolgenti che la musica poteva avere sullo stato mentale degli appartenenti alle antiche popolazioni non tecnologiche che non avevano lo stereo, il riproduttore MP3 né la televisione.

La poesia, in quanto canto, è nella sua struttura basale il luogo dell'intersezione di due iperspazi, l'iperspazio analogico del ritmo, e l'iperspazio del linguaggio allusorio e semantico, del linguaggio 'che dice', ma che nella poesia non ha più una funzione puramente dichiarativa. Sono iperspazi perché nel caso della poesia sono complicati da una molteplicità di dimensioni interne, come vedremo. Esistono anche altre componenti che sono come un ponte tra la dimensione analogica e quella puramente allusoria e significante della parola: l'onomatopea e l'allitterazione.

Per quanto riguarda l'onomatopea vediamo che 'TAvolo', '*STOL*' date un colpo su un TAvolo, un TAvolo non può essere SOFFice come un soFFFFio di VVVento (*VVetar, FFFeng*); oppure: '*e il naufraagar m'è dolce in questo maare*': sembra di sentirlo, il mare; o anche: 'sentivo un FRu FRu fra le FRatte/ sentivo nel cuore un SUSSulto' un FRu FRu un FRemito un'intimità tra le FRatte dove ci si nasconde, dove si va a fare l'amore, qualcosa di tenero e nascosto, e poi un SUSSulto nel cuore, un pericolo, la coscienza di qualcosa di terribile che incombe e minaccia questa tenerezza, intimità TRa le FRatte.

L'allitterazione invece è una figura retorica e consiste nella ripetizione di una lettera o sillaba all'inizio o all'interno di parole successive. Pone l'attenzione sui rapporti tra le parole fonicamente messe in rilevanza. Vediamo per esempio: "di Me MedesMo Meco Mi vergogno" (Francesco Petrarca, Canzoniere), "*La madre or SOl, Suo dì TarDO TraenDO,*" (Ugo Foscolo, *In morte*

del fratello Giovanni), "O TiTe TuTe TaTi, Tibi Tanta Tyranne TulisTi" (Quinto Ennio, negli *Annales*)

L'intersezione dei due iperspazi crea un oggetto che, come un ipercubo, non si può nemmeno pensare nella sua multidimensionale interezza – se non attraverso un'analisi che alla fine lo uccide e banalizza, l'analisi che stiamo facendo ora. Questa multidimensionalità, questo essere proteico, però ci sorprende e ci colpisce alle spalle, questa è la sua funzione e il suo effetto. Lo scenario della nostra percezione cosciente è il mondo (più o meno) logico e analitico della ragione[2], e semplificato dalle funzioni (retoriche) del linguaggio dichiarativo, dove tutti i cerchi sono quadrati, e quelli che non lo sono vengono fatti quadrare con la forza (della cecità, della rimozione, della cancellazione, della deformazione, dell'adattamento…). Ma con la poesia, i colpi bassi arrivano da direzioni impreviste e insospettate, dalle coincidenze impossibili, dall'*owerflow,* dal sovraccarico di componenti significanti, non tutte percepibili dalla mente analitica monodimensionale che può considerare solo una cosa alla volta, e che viene così tradita e uccisa nella sua illusione e tirannia di essere unica arbitra e interprete dell'esserci (delle cose): qualcos'altro incombe, (e a volte) uccide ferisce, lacera, apre verso la spietatezza della realtà, cioè dello Spirito.
È la multidimensionalità che ha fatto si che la poesia venisse considerata dagli antichi greci un prodotto dell'ispirazione divina, perché questa multidimensionalità assimila la poesia agli enti e oggetti della natura. Un fiore, una foglia, un cristallo, hanno un'infinita struttura, sono diversi dai prodotti dell'ingegno umano che ne riflettono i limiti, hanno strutture semplici, schematiche. A ragione i greci consideravano i prodotti (anche) delle cosiddette arti belle, e persino le statue di Fidia, un qualcosa di inferiore al componimento poetico, prima di tutto non possedevano le proprietà magiche della parola[3]; e qui non intendiamo

Nota 2..
Linguaggio sedicente logico, in quanto anche chi sragiona, lo fa pensando di essere 'logico'.

Nota 3.
È nota la posizione che tenne il sofista Gorgia nel suo 'Encomio Di Elena' dove sostiene le proprietà magiche e onnipotenti della parola. Questa posizione è stata sostenuta nell'antico 'poema (babilonese) della Creazione', lo stesso nome 'fatum'= destino, deriva da 'fari' = dire, i fata sono i responsi oracolari, da cui l'aggettivo infatuato, invasato (dal Dio), dalle 'ara' = **imprecazioni le erinni** = disgrazie, presso i greci (e i romani) la parola aveva una potenza implicita e inevitabile, presso i sumeri, il Dio dell'acqua crea attraverso la parola, nella tradizione ebraica 'Dalla parola di Dio furono fatti i cieli', 'la parola di Dio è il messaggero che agisce', presso gli antichi germani il 'Voluspa' canto visionario dell'inizio e della fine del mondo gli dei riuniti in consiglio diedero il Nome (e l'esistenza) alle cose, Adamo nel manicheismo, nel cristianesimo delle origini, nelle dottrine gnostiche, nei racconti del Midrasc, è 'colui che da il nome alle cose' ritenuto persino dagli angeli 'creatore dell'universo', la parola è il mezzo dell'azione magica presso le culture sciamaniche, come per esempio Navajo, polinesiani, eccetera, lo stesso si ritrova presso gli antichi egizi, i vichinghi, e moltissimi altri.

certo la parola 'quadrata', (e quadrante) del linguaggio dichiarativo, ma quella portatrice di amplissimi spettri di significato di riverberi semantici, la parola che crea, che modifica, che cambia e convince, che cura, ma che può anche uccidere: la parola poetica, la parola del linguaggio ordinario, la parola ipnotica. In secondo luogo i prodotti della *techné,* dell'artigianato, fra i quali erano annoverati anche templi come il Partenone, erano enti a struttura finita. Inquadrabili con uno sguardo, creabili con il ragionamento e la pianificazione, mentre la poesia non lo era. Il poeta come l'antico sciamano paleolitico sembrava essere posseduto – nello stato di trance – da 'qualcosa', la poesia, come le opere della natura non poteva essere altro che opera del Soprannaturale.

La poesia è opera del Dio anche perché, mentre sorprende e colpisce alle spalle, apre un vuoto, lascia intravedere qualcosa, … uno spazio in trasparenza sotto la superficie riflessa delle certezze banali, noiose, ma rassicuranti, che costituiscono il mondo della ragione in cui vivono gli umani. Come quando osservando un paesaggio riflesso su uno specchio d'acqua, improvvisamente e per un attimo, intravediamo qualcosa della profondità, forse delle alghe, e dei pesci – come in un dipinto di Escher – o semplicemente un vuoto che si sprofonda. La poesia apre delle dimensioni inaspettate che possono appartenere anche allo spazio della vertigine e dell'ebbrezza, o forse la vertigine e l'ebbrezza sono solo il risultato del fatto che veniamo distolti per un attimo dai nostri sogni beati, e ci troviamo di fronte a un mondo più reale, benché fugace e inafferrabile, complicato, come lo svolgersi dei significati nello scorrere della lettura dei versi.

Allo stesso modo il linguaggio ipnotico (dell'ipnotizzatore) dice, dichiara qualcosa che si va a stampare momentaneamente sulla superficie della coscienza, occupandola e, in un certo senso imbrogliandola – oggi va più di moda parlare dell'emisfero sinistro – 'fa' qualcosa, in parallelo, per cui quell'universo 'subacqueo' più reale, tridimensionale, viene fuori e diventa presente e manifesto (all'ipnotizzatore). Anche il linguaggio ipnotico è multidimensionale ha una struttura ritmica e analogica. Può avere un suo ritmo proprio, autonomo, come la poesia che 'impone' il suo ritmo al lettore, un ritmo che pertiene al, è peculiare dell'oggetto, oppure il ritmo può essere adattato al soggetto nel qui-ed-ora della situazione terapeutica dall'ARTE[4] dell'ipnotista. La struttura analogica della poesia risulta evidente anche dal fatto che la poesia, come il linguaggio ipnotico, deve essere 'detta' e

Nota 4.
E l'ipnosi è arte nella misura in cui dipende dal rapporto, o del *rapport*, come ci compiacciamo di dire, come ogni altra psicoterapia. Certo noi, per motivi logistici cerchiamo di farne una tecnica, ma la capacità di curare con l'ipnosi si sviluppa con l'esperienza che, come ogni altra (esperienza), è peculiare del soggetto, fa parte del suo irripetibile *lebenswelt.* La 'scientificazione' dell'ipnosi deve dare solo delle condizioni minimali sulla base delle quali si deve sviluppare l'irripetibilità del rapporto ipnotico e terapeutico.

per questo spesso ingaggiamo un attore che la possa interpretare, in fondo tra poesia scritta e poesia detta c'è la stessa differenza che c'è tra uno spartito e l'esecuzione del brano.
Certo un ipnotista non scandisce la sua induzione in rime ed endecasillabi, il che sarebbe buffo oltreché difficile, ma la sua parola possiede, in comune con il linguaggio poetico, una multidimensionalità che 'colpisce alle spalle', fa lo sgambetto, imbroglia il paziente. In questo sta la sua utilità ed effettività, il paziente si rivolge al terapeuta quando ormai la sua mente cosciente ha esaurito tutte le sue risorse e possibilità per risolvere il problema, o complesso di sintomi che lo limita, o lo fa soffrire. Così l'ipnotista 'fa lo sgambetto' alla mente cosciente del soggetto mettendo fuori gioco, per un momento, le strutture di riferimento abituali, e del suo 'mondo delle ragioni', per poterlo aiutare, o meglio per fare in modo che la sua stessa mente inconscia[5] gli possa risolvere il problema. Questo è il tipo di atteggiamento che caratterizza le psicoterapie non direttive e parte dal presupposto che il paziente può risolvere il suo problema solo facendo ricorso alle risorse che già intrinsecamente possiede e che queste non possono esservi immesse dall'esterno, e non quelle che 'qualcun altro' più o meno arbitrariamente ha deciso. Ovviamente qui si parla di una concezione di inconscio che, come insieme di risorse e possibilità, va molto al di là delle rigide e limitative impostazioni del freudismo dogmatico. Il funzionamento della mente cosciente non sarà mai abbastanza analizzato – e qui non è certo la sede – ma il 'mondo della ragione' è dominato dalle descrizioni di una retorica allegorica del linguaggio (il linguaggio è allegoria di per se stesso, come già sostenuto da Umberto Eco) che caratterizza il mondo vissuto di ogni specifico individuo. Queste sono le strutture di riferimento, i cicli funzionali automatici delle associazioni, delle descrizioni, delle emozioni, eccetera, che intrappolano la persona, che il linguaggio ipnotico, come il linguaggio poetico, o l'opera d'arte in generale, cercano di **epokizzare**, per fare si che la plasticità innata che ci caratterizza, e che è stata ormai da molto tempo persa e dimenticata si possa esprimere.
Qui vediamo l'analogia e la differenza tra l'ipnosi e la poesia, l'ipnosi cerca – di solito – un metodo (più o meno) dolce per far affiorare nuovi elementi dalla banca dati dell'inconscio, mentre la poesia tende di più a infrangere per un attimo lo specchio della coscienza, ed è per questo che è – come altre forme d'arte – ricercata, e piace, ed è da 2500 anni studiata, analizzata e celebrata dai filosofi, e dagli esteti(ci), basti pensare a Schelling e a Schopenhauer. **Il problema è che non è l'arte, e con**

Nota 5.
Parliamo di mente inconscia, non dimentichiamoci che questa è una metafora freudiana che il padre delle psicanalisi ha ripreso da Schelling, Shopenauer, Nietzsche, e altri, riadattandola all'ideologia (scientista) che andava di moda ai suoi tempi (della sua formazione viennese), il positivismo. Lo schematismo del dentro/fuori, del mentale e del reale, dell'inconscio che sta 'sotto', e della mente conscia che sta 'sopra', non c'è niente di male a usare le metafore, ma non bisognerebbe dimenticarsi quello che sono.

essa la poesia, sono funzioni del bello, ma viceversa, il bello è funzione e conseguenza del fatto che l'arte è quella che è. Questo rompere per un attimo lo specchio della coscienza, e il sistema delle quadrature – un po' come l'umorismo che genera lo scoppio di riso, o come anche l'ebbrezza, e la paura – questa occhiata nella 'tridimensionalità', è ciò che cerchiamo nell'arte, in un attimo di rapimento, solo un attimo, perché la misteriosa potenza di un Dio malefico immediatamente ricompone lo specchio del beato sognare che caratterizza la coscienza della nostra quotidianità in modo che anche gli elementi nuovi dell'indicibile, (intra)visti sotto la superficie vengono (ri)nominati e quindi riassimilati in ciò che è suscettibile di descrizione, e diventano oggetto del blabla quotidiano. Blabla che non riguarda solo le comunicazioni interpersonali, ma soprattutto è il materiale dell'incessante dialogo interno che media – appiattendolo – il rapporto della consapevolezza (ordinaria) con l'esperienza.

Gli elementi inconsci che emergono durante la psicoterapia ipnotica rimangono (di solito) dissociati senza increspare traumaticamente, senza entrare in conflitto, con la superficie dello stato di coscienza tuttavia questo 'qualcosa' può cambiare il vissuto del soggetto 'da sotto', agendo (forse) sulle componenti procedurali (come si dice nelle neuroscienze) del funzionamento del soggetto. Agisce quindi da una parte che è indipendente dalla logica chiusa e autoreferenziale delle descrizioni e delle ragioni che animano lo specchio della coscienza, cioè, 'colpisce alle spalle'.

Naturalmente tutte queste suddivisioni (ipnotico, poetico, prosaico) vengono fatte solo a causa del fatto che noi (come esseri umani) non riusciamo a capire qualcosa se non facciamo delle analisi e classificazioni; già Aristotele … Il linguaggio non è quello che studiano i logici, né tanto meno gli epistemologi. Il linguaggio reale ha difficilmente delle componenti puramente dichiarative allo stesso modo in cui nel vissuto di una persona non si possono scindere le componenti cognitive ed emozionali. (Quasi) mai le persone comunicano le strutture profonde[6] della loro esperienza, l'espressione incompleta e trasformata viene (spesso) interpretata in base al contesto, ma un contesto che però non è lì, uguale per tutti, come pensano gli alfieri delle scienze oggettive (e oggettivanti), l'oggettività del mondo oggettivo è una favola: la ricezione del messaggio sulla base del contesto dipende da come il ricevente del messaggio interpreta o percepisce il contesto al quale il messaggio è riferito. Per questo i Buddhisti dicono che 'la gente' sogna, perché il comunicare con gli altri è spesso più che altro un parlarsi allo specchio. Quella della soggettività del mondo vissuto è una asserzione della quale è vera anche l'asserzione contraria, ma la intersoggettività (cioè l'oggettività) deve comunque rispettare SOLO delle condizioni minimali, e che ci portano a parlare di psicosi quando vengono meno, ma al di là di queste condizioni minimali c'è un enorme campo di variabilità, il che ci per-

Nota 6.
Sono distinzioni presenti nella teoria delle grammatiche trasformazionali.

mette di affermare quanto appena detto, cioè che (più che altro e perlopiù) ci parliamo allo specchio credendo di parlare con gli altri.
Dividere il linguaggio reale in componenti dichiarative e relazionali è cosa che è già stata fatta dai ricercatori del gruppo di Palo Alto[7]. in una comunicazione 'reale' non si parla solo DI qualcosa, spesso questa è una componente secondaria che ha più a che fare con QUELLO di cui si parla (metadichirativamente[8]).
Infatti è spesso l'aspetto relazionale della comunicazione, cioè il definire i reciproci rapporti tra i due parlanti a essere preponderante: per esempio chi deve essere 'up' e chi deve essere 'down'. I ricercatori del gruppo di Palo Alto avevano dichiarato che una comunicazione è tanto più patologica (!!!) quanto più sono dominanti gli aspetti relazionali della comunicazione su quelli dichiarativi[9]. Queste componenti relazionali rimangono 'seminascoste' durante la comunicazione e si esprimono tramite messaggi analogici (tono di voce gestualità, postura eccetera) che ricordano le componenti analogiche del linguaggio poetico e ipnotico, tramite meccanismi di disseminazione e altre forme di comunicazione parallela, eccetera. Non è un caso che… da alcune migliaia di anni qualcuno parla – in varie forme, e senza essere capito – di morte dell'ego… gli ultimi a parlarne sono stati gli psichedelici, Stanislav Grof per esempio, e non per niente poi è seguito l'ostracismo (e per fortuna che non siamo più ai tempi dei roghi). Infatti queste componenti relazionali sono legate a componenti coattive che fanno si che il soggetto interpreti (emozionalmente) la propria esperienza rapportandola, filtrandola attraverso un sè che viene percepito come centro del mondo. È per questo che da 2500 anni ci sono filosofi che parlano di 'pensiero oggettivo', 'occhio di Dio' o con altre espressioni analoghe per significare uno stato di liberazione (dall'alienazione).
Anche nel linguaggio reale ci sono delle componenti ipnotiche, e poetiche, in realtà gli ipnotisti (come Milton Erickson) e i poeti fanno uso della loro competenza di parlanti

Nota 7.
Noti anche come psicologi sistemici.

Nota 8.
Metadichiarativamente dichiara di parlare del tempo, gli interessa di più in realtà parlare di se stesso, il tempo è solo un pretesto quindi manda una serie di messaggi paralleli (linguaggio multidimensionale) alla figura dell'altro riflessa nel proprio specchio, allo stesso modo l'altro fa la stessa cosa così che ognuno vive all'interno del proprio sogno, dove la realtà 'oggettiva' è difficilmente e raramente chiamata in causa e si può quasi dire che è una invenzione che si trova nei libri di logica.

Nota 9.
Freud avrebbe parlato di narcisismo, anche se, in ottemperanza alla sua natura – sostanzialmente – un po' reazionaria, non era arrivato a conclusioni tanto radicali, in quanto per lui il narcisismo era una componente necessaria dello psichismo umano, ovvero: dato che il mondo come è, è anche come deve essere, usiamo la scienza per dire perché il mondo deve essere così, e non per capire come è, cercando di capire come potrebbe essere altrimenti. Ai suoi tempi Feyerabend non era ancora nato.

nativi, anche se la loro esperienza va molto oltre il campo che caratterizza la medietà dei loro simili in quanto il loro uso di queste abilità comunicative diventa finalizzato e intenzionale. Se si pensa alla tecnica delle disseminazione, e che era intenzionalmente usata da Erickson per mandare messaggi paralleli all'inconscio, vediamo che può succedere che le persone che non sanno niente di ipnosi o di psicologia della comunicazione si lancino insulti in modo indiretto in contesti dove questo non sarebbe permesso, parlando per esempio al capoufficio. Come parlanti nativi abbiamo una profondissima conoscenza innata del linguaggio che però non possiamo usare intenzionalmente, e ci voleva un genio come Erickson perché ci si accorgesse di quello che è davanti agli occhi di tutti, e che nessuno vede. I poeti di solito, oltre a essere poeti, sono anche dei grandi eruditi, nella loro poesia spesso perseguono scopi che alla fine magari disturbano, come le lagnanze personali, o intenti politici o narrativi, blabla retorico/filosofici etc., ma alla fine si ha la sensazione che qualcosa parli attraverso di loro (quasi) nonostante loro, il soprannaturale, l'inconscio collettivo, la dimensione transpersonale, queste sono parole – che quanto più dicono, tanto meno dicono – quando invece la parola giusta è 'qualcosa'.

Non me ne si voglia se, attraverso questo (fumoso) discorso, qualcuno potrebbe avvertire la possibilità di un riallacciamento, attraverso l'analogia con il discorso poetico, dell'ipnosi a (vecchi) discorsi e interpretazioni magicistiche, spiritualistiche, energeticistiche. Lungi da me, se è successo comunque non lo ho fatto apposta. Il troppo sapere comunque è un errore.

Dopo questa (lunga) introduzione passiamo all'analisi (parziale) di alcuni testi poetici nei quali secondo noi sono particolarmente evidenti le componenti ipnotiche.

Una delle componenti ipnotiche che abbiamo evidenziato nei componimenti che abbiamo analizzato riguarda il sovraccarico, la densità di informazione. Questo riguarda le componenti ritmiche, analogiche, fonologiche, e d'altra parte a una densità, si potrebbe dire, lessicale come alla sua capacità di dare un quadro, un'istantanea che è in grado di portare il fruitore nell'intensità di una percezione globale, di un momento lirico del poeta che si trasmette al fruitore. Questo aspetto della poesia è più evidente nei componimenti *haiku* come quelli che seguono, purtroppo tradotti.

Torno a vederli
fiori di ciliegi
sono già frutti, nella sera

Josa Buson

Gli uccelli cantano
nel buio
Alba piovosa

Jack Kerouac

In questo mondo
frenesia anche nella vita
della farfalla

Kobayashi Issa

Il linguaggio poetico contiene talvolta, non necessariamente, dei riferimenti soggettivi, quando il poeta parla di se in prima persona, e così mima, si sostituisce per un attimo al dialogo interno del lettore, o ascoltatore, apportandovi la globalità di messaggio, e la ridondanza di significato che caratterizza la poesia. Un po' come quando la parola dell'ipnotista viene confusa nello stato di trance come se fosse una voce che appartiene all'inconscio stesso del soggetto.
Nella poesia ritmo/musica, e parole sono tanto connessi che uno si esprime attraverso l'altro, due facce di una medaglia che la mente analitica non può vedere per intero, ma che sono (com)presenti in una percezione globale in cui il lettore è trascinato suo malgrado, come in un vortice.
Analoghi meccanismi si usano, certo con minore maestria (se escludiamo Milton Erickson), anche nelle tecniche ipnotiche di confusione e sovraccarico.
Vediamo allora la poesia *Il gelsomino notturno* di Giovanni Pascoli:

Vediamo che il componimento è la sfaccettatura di un insieme di temi che ricorrono, e sono il risultato della intersezione delle radiazioni semantiche di sintagmi del testo che si affacciano alternativamente lungo il componimento.
Abbiamo la visione estatica di un microcosmo visto da varie distanze e punti di vista che l'occhio del poeta riesce a vedere in contemporanea, come l'occhio di Dio. La distanza del poeta nella sua umanità (*nell'ora in cui penso ai miei cari*), da quello dell'ape tardiva, a quello del pigolio dei pulcini di una 'chioccetta' cosmica. C'è il tono intimistico della tenerezza (i nidi dormono come gli occhi sotto le ciglia), ma così dormono (nella fossa dove nasce l'erba) anche gli occhi dei morti (i miei cari). (per tutta la notte si esala) come si esala l'ultimo respiro, (l'odore che passa col vento), un vento cosmico che tutto 'fa passare', cose che più non ritornano (*hai cavallina cavallina storna/ tu che aspetti colui che non ritorna*). Ci sono componenti erotiche (*dai calici aperti si esala/odore di*

E s'aprono i fiori notturni,
nell'ora che penso a' miei cari.
Sono apparse in mezzo ai viburni
le farfalle crepuscolari.
Da un pezzo si tacquero i gridi:
là sola una casa bisbiglia.
Sotto l'ali dormono i nidi,
come gli occhi sotto le ciglia
Dai calici aperti si esala
l'odore di fragole rosse.
Splende un lume là nella sala.
Nasce l'erba sopra le fosse.

Un'ape tardiva sussurra
trovando già prese le celle.
La Chioccetta per l'aia azzurra
va col suo pigolio di stelle.
Per tutta la notte s'esala
l'odore che passa col vento.
Passa il lume su per la scala;
brilla al primo piano: s'è spento…
È l'alba: si chiudono i petali
un poco gualciti; si cova,
dentro l'urna molle e segreta,non so
che felicità nuova.

Giovanni Pascoli, autore di *Il gelsomino notturno*

La casa dove visse Giovanni Pascoli

fragole rosse), il calice, simbolo della femminilità, le fragole rosse, un frutto dolce, liquido, che si scioglie in bocca come un bacio.

Tutto il componimento introduce, come casualmente (*e s'aprono i fiori notturni*) nella densità simbolica di questo microcosmo, quasi la scena fugace di un sogno, per giungere solo negli ultimi versi al tema della nascita e della procreazione che sembra essere un pretesto narrativo che quasi 'stona' con l'atmosfera rarefatta di un microcosmo che sembra essere sospeso nel nulla e i cui elementi descrittivi sono incastonati e si alternano in un sistema di rimandi e incastri che ricordano le pennellate 'casuali' di una pittura zen. Infatti essi sembrano non avere attinenza con nulla di specifico, solo alla lontana si avverte la presenza del poeta, e del suo approccio lirico alla scena. Essi invece parlano 'di traverso' descrivono un universo denso nella sua pregnanza simbolica dove la natura *où de vivants piliers/Laissent parfois sortir de confuses paroles;/L'homme y passe à travers des forêts de symboles* …

L'intento narrativo degli ultimi versi sembra quasi riportare nella concretezza, forse questo era solo dovuto alla necessità di rimettere 'i piedi per terra', perché ai suoi tempi, si richiedeva anche questo (la poesia ermetica non era ancora nata), o forse questo era anche solo perché lui stesso non si perdesse in tale rarefazione. La maestria del poeta ha introdotto comunque per gradi, con la leggerezza di una piuma l'intento narrativo (e retorico).

Ci si chiederà 'cosa c'è di ipnotico in tutto questo?' E qui si fa uso di tecniche (che poi sono diventate) ipnotiche. Il linguaggio è allegorico o metaforico a molti livelli, ogni espressione ogni sintagma rappresenta quello che rappresenta, aristotelicamente diciamo che rappresenta l'oggetto, in realtà rappresenta l'oggetto nella misura in cui esso è oggetto di una esperienza: è questa la differenza tra il linguaggio nella sua concezione 'dichiarativa' e Wittgensteiniana[10], e quello che è un approccio più vicino alla sua pragmatica reale che richiede per esempio l'analisi di tutto il campo delle associazioni associate a un determinato sintagma[11]. Questa è la conseguenza del giochetto di assumere il mondo, e i suoi 'fatti' e 'oggetti', come realtà primaria confondendo il mondo personale, cioè quello che è realmente esperito da un singolo soggetto, con quello 'oggettivo', o intersoggettivo senza vedere che è il linguaggio (dichiarativo) che pone delle condizioni minimali per far diventare l'intersoggettività 'oggettiva'. La minimalità di queste condizioni lascia ampi spazi di gioco – come abbiamo già affermato – di cui però è difficile accorgersi, e sennò per cosa esisteremmo noi psicoterapeuti? Per esempio vediamo il verso: '*Sotto l'ali dormono i nidi come gli occhi sotto le ciglia*'; qui la metafora collega i temi intimistici delle ali qualcosa di tenero e indifeso, dei nidi,

Nota 10.
Quello del *Tractatus*.

Nota 11.
Lasciando perdere – come al solito – tutte le **teoresi Freudistiche** e affini (non me ne si voglia).

che metonimicamente sono assimilati al focolare domestico luogo di tenerezza dove incontro (i miei cari) con il tema degli 'occhi (che dormono) sotto le ciglia' occhi che si possono anch'essi vedere solo nell'intimità, perché sono occhi che sognano, che dormono o che si lasciano andare a questa vicinanza e intimità. È su questi riverberi di significato che – come Milton erickson – gioca il poeta, sono questi riverberi di significato che – mentre la mente analitica è occupata con l'aspetto dichiarativo – 'colpiscono alle spalle' e creano – come nella comunicazione ipnotica – quelle *stimmung*, certo diverse, ma che sono caratteristiche dell'una e dell'altra esperienza.

Quindi non solo la disseminazione è per Milton Erickson uno strumento per comunicare messaggi e suggestioni 'su due livelli', ma grazie ai riverberi di significato, allusivi – qualcuno direbbe simbolici, anche se a noi ciò sembra riduttivo, e il linguaggio della psicanalisi è ormai divenuto obsoleto e banalizzato da un abuso ormai lungo e annoso. Ciò comunque non significa che nella poesia non ci sia una qualche forma di disseminazione, nella poesia essa però non si realizza grazie alla sottolineatura analogica più o meno intenzionale, comunque i temi chiave del componimento poetico sono sottolineati, anzi, si autosottolineano anche quando non c'è nessuno che li dice. Proprio la ricorrenza alternante dei temi, associata alle componenti musicali dell'organizzazione metrica fa si che proprio a livello inconscio si estrinsechi la carica di significato che può poi 'colpire alle spalle'.

In generale la poesia – in quanto 'canto' – è inscindibile dal fatto che è 'qualcosa' che evoca una *stimmung*, dal fatto che sembra agire sulla totalità del vissuto di una persona, evocando un COMPLESSO di sensazioni emozioni cognizioni che rapiscono 'alienano', ma in realtà portano l'ascoltatore (ipnoticamente diremmo) fuori dai suoi abituali schemi di riferimento e funzionamento, lo conducono a quello che in osteopatia si chiama 'still point'[12], a noi invece piace dire che l'evocazione di questo complesso riconduce il lettore o ascoltatore nell'hic-et-nunc di una ingenuità originaria che lo porta (più) vicino a una percezione diretta di una realtà (molto) più ampia, di cui la (apparente) percezione del quotidiano sembra solo un riflesso. Allo stesso modo l'ipnosi funziona come uno *still point* perché tramite l'interruzione dei modi di funzionamento abituali, mette la psiche in uno stato generativo, o creativo in modo tale da condurre alla generazione di vissuti più adattivi.

Nota 12.
In terapia craniosacrale uno 'still point' è l'istante in cui si interrompe la respirazione craniale, questo fa si che gli (inter) movimenti delle ossa craniche abbiano la possibilità di ricominciare con un diverso ritmo e meccanismo.

Bibliografia

TESTO CIRILLICO??? 2001.
Watzlawick Beawin Jackson, *Pragmatica Della Comunicazione Umana*, Astrolabio, Roma.
R. Bandler, J. Grinder, *Ipnosi e Trasformazione*, Astrolabio, Roma,
V. Tatarkijevich, *Storia Dell'Estetica*, vol. I, Einaudi, Torino,
TESTO CIRILLICO???, 1995.
A. Seppilli, *Poesia e Magia*, Einaudi Torino, 1971.
A. Hauzer, *Socijalna Istorija Umetnosti I KnjiÏevnosti*, Kultura, Beograd, 1966.
F. Koplston, *Istorija Filozofije*, tom prvi, Begradski Izdavaãkografiãki zavod, Beograd, 1989.
M. Heidegger, *Bitak I Vrijeme*, Naprijed, Zagreb.
A. Marchese, *Officina Della Poesia*, Mondadori Milano, 1983.
U. Eco, *Semiotica e Filosofia del Linguaggio*, Einaudi Torino.
Black Elk, *Alce Nero Parla*, Adelphi, Milano, 1968.
E. Shultes, A. Hoffmann, *Plantas de Los Dioses*, Fondo De cultura Economica Mexico.
Bear Hearth, M. Larkin, *Il Vento è mia madre. Vita e insegnamenti di uno sciamano pellerossa*. Ed. Il Punto D'Incontro, 1998 Vicenza.
Il Gelsomino Notturno in http://www.fondazionepascoli.it/testi.htm
Haiku in http://it.wikipedia.org/wiki/Haiku
M. Eliade, *Lo Sciamanesimo e Le Tecniche Dell'Estasi*, Edizioni Mediterranee, Roma.
F. Nietzsche, *La Nascita della Tragedia dallo Spirito della Musica*, Demetra, 1996, Milano.
S. Grof, *LSD Psychotherapy, Exploring The Frontiers Of The Hidden Mind*, Multidisciplinary association for Psychedelic studies, Sarasota, USA.
W. Windelband, *Povijest Filozofije*, Naprijed, Zagreb, 1990.
M. H. Erickson, *Opere* (4 voll.), Astrolabio, Roma.
L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Astrolabio Roma.
R. Bandler, J. Grinder, *La Struttura della Magia*, Astrolabio, Roma.
N. Chomski, *La Grammatica Trasformazionale*, Boringhieri, Torino.
N. Chomski, *Strutture Linguistiche*, Boringhieri, Torino.

Allucinogeni e Cristianesimo
Nuove Acquisizioni

Gilberto Camilla
Direttore scientifico Altrove, *Torino*
Fulvio Gosso
Vicepresidente SISSC, Torino

È passato circa un anno e mezzo dalla pubblicazione di *Allucinogeni e Cristianesimo. Evidenze nell'arte sacra.*
Il libro ha avuto un discreto successo pur limitato agli ambiti che in qualche modo già sono interessati a questo genere di cose. A tutt'oggi la pubblicazione è ancora disponibile presso quasi tutte le più importanti case di vendita *online* e ciò ci sembra significativo, considerato che la maggior parte delle migliaia di libri che si editano ogni anno in Italia, scompaiono dal mercato dopo due o tre mesi.
Ciò che ci sorprende, anzi non ci sorprende affatto, è il totale e radicale silenzio mediatico (con l'eccezione degli amici del *Manifesto*) con cui il libro ha dovuto fare i conti. Sappiamo bene dei limiti e delle difficoltà della piccola Editoria, degli ostacoli soffocanti cui è sottoposta e ancora meglio conosciamo i nostri limiti, non siamo ricercatori "ufficiali" o universitari, non abbiamo sponsor di nessun genere e di nessun colore, ciononostante, crediamo legittimamente, si pensava che l'originalità un tantino dirompente circa la testimonianza (fatti non opinioni) della presenza di iconografia fungina allucinogena nell'arte sacra cristiana, fosse tale da "infrangere" i limiti di cui sopra.
Per il momento non è andata così. Chi scrive ricorda due paginoni centrali de «la Repubblica», di tre o quattro anni fa, con un articolo di Adriano Sofri, il quale aveva scoperto un affresco, non ricordiamo quale, con una folta raffigurazione di presunte ghiande, ma che sembravano, molto più verosimilmente, una folta raffigurazione di membri maschili, posti lì forse per il divertimento dell'artista.
Senza nulla togliere all'importanza della scoperta crediamo francamente che i nostri funghi "pesino" di più, anzi non è da escludere che pesino talmente dall'aver "spaventato" a tal punto, nell'Italia papalina è possibile, da rendere necessario un totale oscuramento che comprende anche un assordante silenzio di tutti, e sono molti, gli esperti in materia.
Ciò non di meno noi proseguiamo in questa ricerca presentando qui in anteprima alcune nuove acquisizioni raccolte strada facendo, dell'***Exultet Roll*** eravamo già a conoscenza ma lo abbiamo escluso come dubbio, ci ha aperto gli occhi Mark Hoffman, un ricercatore che si occupa di enteogeni, il quale ha giustamente rilevato la presenza di una mandragora insieme all'elemento fungino; un albero del Bene e del Male che è senz'altro una *Psilocybe semilanceata*, a terra vi sono altri, più modesti, possibili motivi fungini. Del tutto nuova invece è la raffigurazione presente ai Santi Quattro Coronati, una raffigurazione che in quel contesto particolare è ricca di possibili implicazioni tutte da capire.
Non meno spettacolari sono gli affreschi della chiesetta di San Cristoforo segnalatoci da Ruck e assai interessanti sono i "motivi pastorali" psilocibinici che abbiamo trovato nella chiesa piemontese di Sant'Antonio di Ranverso.

Exultet Roll

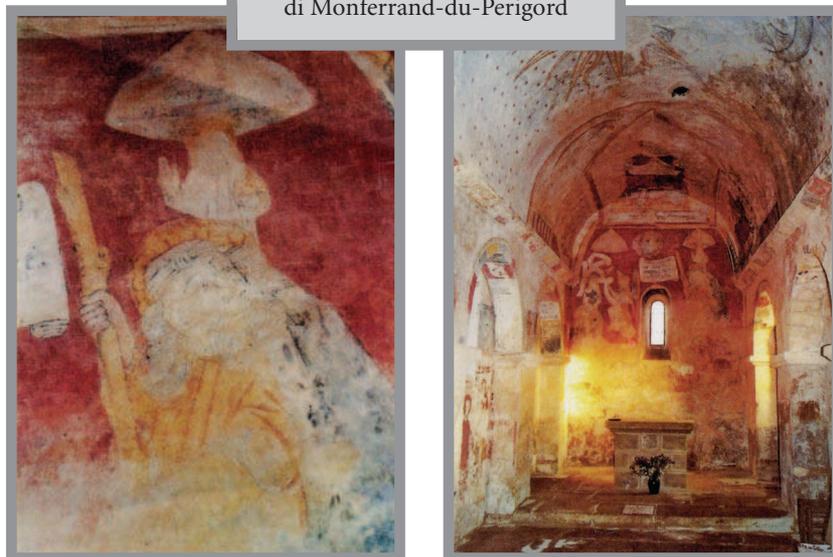
Exultet Roll, Miniatura del 1072,
Montecassino, Italia

Si tratta di una miniature inglese del 1072; in essa Adamo ed Eva collocati tra una Psilocybe e una Mandragora come giustamente rileva Mark Hoffman, davvero notevole questo Exultet miniato a Montecassino (Add. 30337-BL).

Il termine **Exultet** corrisponde alla prima parola del canto liturgico che dall'alto del pulpito veniva intonato dal diacono nel corso della cerimonia della notte del Sabato Santo. Tale canto, denominato *praechonium paschale,* aveva la funzione di annunciare alla comunità dei fedeli il mistero della Resurrezione e celebrare il rito dell' offerta del cero pasquale. Per esteso lo stesso termine è passato a indicare anche i rotoli sui quali il testo dell' inno è stato più volte trascritto e illustrato tra X e XIV secolo, secondo una prassi attestata pressoché quasi esclusivamente nell' Italia meridionale.

Église Haute de Monferrand

Nella piccola chiesa detta *Église Haute de Monferrand-du-Perigord*, un grazioso borgo medievale sul fiume Couze in Francia, si trova questo straordinario affresco, recentemente restaurato, raffigurante san Cristoforo, patrono della chiesa stessa che osserva, alle spalle, una probabile *Amanita* con un gambo antropomorfico di Gesù Bambino.
Sempre nell'abside sul lato sinistro vi è un altro cappello probabilmente riferito allo stesso tipo di fungo. Il sito è stato segnalato da un signore olandese (E. van Roon) a Ruck, che cortesemente ce lo ha trasmesso.

San Cristoforo
di Monferrand-du-Perigord

Santi Quattro Coronati

Nel poderoso complesso dei Santi Quattro Coronati e risalente al 1240-1250 circa, al Celio in Roma, struttura edificata in tempi diversi e che dopo l'incendio provocato da Roberto il Guiscardo, sarà portata a termine da papa Pasquale II, si trovano diversi elementi artistici di rilievo, i capitelli e i matronei della chiesa, gli affreschi della Cappella di San Silvestro e di Santa Barbara, ecc., oggigiorno il complesso è affidato alle monache Agostiniane. Nel 1997 è iniziato un restauro terminato recentemente che ha portato alla luce una eccezionale serie di affreschi nella cosiddetta Aula Gotica, affreschi che erano sepolti sotto diversi strati di intonaco. La scoperta è stata di una storica dell'Arte, Andreina Draghi che così commenta l'avvenimento:

«I test di descialbo nell'aula gotica, già programmati nel 1989, furono eseguiti nel 1996. E furono giornate memorabili – continua la Draghi – L'ambiente si presentava coperto da una tempera azzurro lilla con finti marmi dipinti nella parte inferiore, per circa 830 metri quadrati di superficie. Nella prima fase di descialbo c'è stata subito la sorpresa: a ogni tassello corrispondeva uno strato di pittura. E che pittura! Che colori! Qualcosa di inaspettatamente grandioso. Lentamente iniziavano ad affiorare dalla muratura i dipinti che decoravano le pareti dell'aula. Quello che ne è emerso è uno sbalorditivo apparato scenografico, dove la virtuosistica invenzione narrativa si sposa con una esuberante vitalità cromatica. È un'enciclopedia di soluzioni figurative, che insistono sulle personificazioni allegoriche, ma che attingono a piene mani dall'aneddotica della vita quotidiana, dove spiccano scenette rurali e pastorali di un impressionante realismo, come quelle, tanto per fare un esempio, di animali scuoiati e appesi. La decorazione si snoda

I Santi Quattro Coronati
(1240-1250 circa).
Aula gotica del Celio, Roma

orizzontalmente lungo le pareti delle campate, delimitata lateralmente da bordure colme di motivi fitomorfi» (Larcan L. da *Repubblica* del 12/12/06)

E tra i "motivi fitomorfi", fuori dalle bordure, spicca a nostro modesto parere un esemplare di albero-fungo piuttosto interessante e che dalla forma e dalle sfumature dei cappelli potrebbe appartenere alla specie Panaeolus Subbalteatus, di sicuro effetto allucinogeno.
Tutto il ciclo di affreschi è un misto di sacro, profano e pagano, addirittura vi è raffigurato Mitra tauroctono, secondo la Draghi «un percorso costellato di conflitti che si ricompongono nella funzione insostituibile della Chiesa nell'indirizzare e governare questo tragitto travagliato e inquieto», non approviamo ma senz'altro concordiamo sulla correttezza di questa lettura.
Resta una curiosità, chi, perché e quando un simile capolavoro è stato deliberatamente sepolto sotto il primo strato di intonaco?

S. Antonio di Ranverso

Il "padre dei monaci" non diede il nome solo al *fuoco di S. Antonio*, originariamente indicante l'ergotismo cancrenoso e convulsivo, poi in senso lato l'*herpes zoster*, quasi una rimozione di una delle più terribili piaghe che imperversò per molti secoli in tutta Europa, ma anche all'Ordine Antoniano, confraternita religiosa deputata proprio all'assistenza delle vittime dell'ergotismo. L'ordine fu approvato ufficialmente al Concilio di Clérmont del 1095 da papa Urbano II, nel corso dello stesso concilio nel quale venne decisa anche la Prima Crociata. Nel suo massimo splendore, intorno alla fine del XIII secolo, l'Ordine Antoniano contava circa 1300 stanziamenti estesi in tutta Europa, fino a Gerusalemme e Costantinopoli (l'attuale Istambul),

L'Orazione di Gesù nell'orto.
S. Antonino di Ranverso (Torino)

L'Orazione di Gesù nell'orto,
particolare dei motivi fungini

S. Antonio di Ranverso: l'Annunciazione

costituiti da un ospedale (chiamato anche Precettoria) e da una Canonica nella quale avvenivano le funzioni religiose. In Italia una delle Precettorie più importanti, e ancor oggi meglio conservata, è quella di S. Antonio di Ranverso, nella seconda cintura di Torino, fra Rivoli e Avigliana.
Ranverso è la denominazione del luogo, derivante dal latino ***rivus inversus***, un piccolo corso d'acqua che attraversava un tempo la zona e così chiamato perché situato a mezzanotte. L'Abazia e l'adiacente Precettoria furono edificate sull'antica via per la Francia, già via romana, verso il 1188 da Umberto III di Savoia, dimorante nel vicino castello di Avigliana, oggi completamente diroccato. A reggere il complesso furono chiamati i monaci antoniani del Delfinato, provenienti dalla casa madre di Vienne; il complesso, attualmente ancora cinto da mura, si componeva della chiesa (più volte rimaneggiata), della sacrestia interamente affrescata da Giacomo Jacquerio, del campanile trecentesco in stile gotico, del chiostro, dell'ospedale, del monastero e delle cascine, anticamente gestite dai monaci. Nel 1776 una bolla di papa Pio VI sciolse l'Ordine, e il complesso di Ranverso passò all'Ordine Mauriziano che ne cura ancora oggi la conservazione e il restauro.
Nel corso di un ennesimo sopralluogo, nel febbraio di quest'anno, ci siamo convinti che alcuni affreschi di Jacquerio posti nella Sacrestia appartengano a pieno titolo alla classe degli alberi fungo della tradizione romanico-gotica. In particolare nell'affresco che ritrae l'*Orazione di*

Gesù nell'orto, dove in basso a destra strani "arbusti" dall'infiorescenza fungina (*Psilocybe semilanceata*?) sembrano quasi avulsi dal contesto generale; altrettanto emblematiche sono le "infiorescenze" presenti nell'*Annunciazione*, ancora di Jacquerio e posto sempre nella Sacrestia. Un particolare forse trascurabile ma che ci stimola una riflessione. La Precettoria di Ranverso è piena di opere d'arte, e praticamente tutta la Chiesa è affrescata: dal grande polittico di Defendente Ferrari, che si erge sull'altare, agli affreschi dell'abside e delle pareti; alcuni sono emblematici e conservano tracce di simbolismo esoterico (è il caso del bellissimo *Cristo che risorge fra i simboli della passione*, ancora di Jacquerio e che copre la parete destra del presbiterio). Perché proprio i "funghi" sono "nascosti" nella Sacrestia, luogo che evidentemente non era accessibile a tutti i fedeli? Forse anche qui per "nascondere" e "mostrare", perché solo chi già sapeva poteva rendersi conto del significato degli affreschi, mentre a tutti gli altri gli affreschi potevano passare del tutto inosservati?

Sant'Angiolo Vico l'Abate

Un altro straordinario documento e segnalatoci da Luca Isabella di Milano, proviene dalla piccola chiesa di Angiolo Vico l'Abate e oggi conservato nel Museo di Arte Sacra di San Casciano, Val di Pesa. La critica più recente è unanimemente concorde nell'attribuire a Coppo di Marcovaldo il dossale con San Michele Arcangelo e sei episodi della sua vita. Coppo, uno dei maggiori esponenti della pittura fiorentina del Duecento, eseguì la tempera poco prima di prendere parte alla battaglia di Montaperti, durante la quale fu preso prigioniero e portato a Siena, dove continuò a lavorare come pittore.
La successione cronologica delle storie, secondo la tradizione iconografica bizantina, ha inizio dalla formella in alto a destra per poi proseguire verso sinistra.
La quarta formella, al centro, si riferisce al miracolo del toro di cui parla la Leggenda Aurea: il proprietario di un toro sfuggito dal gregge in cima al monte Gargano, trovatolo finalmente all'ingresso di una caverna e preso dall'ira e dal dispetto, gli lancia una freccia avvelenata, la quale però torna indietro e lo colpisce. Il seguito della vicenda è narrato nella formella che segue in basso a destra, dove viene raffigurata l'apparizione di San Michele che spiega come tutto sia accaduto per suo volere e che il luogo indicato dal toro deve essere consacrato al suo culto. Interessante il particolare dell'albero-fungo che ci appare come un totem protettore della caverna.
Il toro inoltre ci rimanda alla tradizione indoiranica del sacrificio del **Soma/Haoma,** simbolismo che molta importanza ebbe poi nel Mitraismo

San Michele
Museo di Arte Sacra di San Casciano,
(Val di Pesa)

(per esempio si veda l'articolo di Carl Ruck su questo numero).
Oltre alle nuove acquisizioni aggiungiamo alcune considerazioni su quelli che potremmo chiamare "indizi di consumo", cui avevamo accennato nel libro senza precisare meglio, anche perché sono in effetti assai labili. Il primo riguarda Meister Eckhart, personaggio complesso di cui sono state date letture di "destra" e di "sinistra" cui non vorremmo aggiungere quella di un Eckhart "psichedelico".
Tuttavia alcuni suoi scritti che suonano visionari, e non risulta che costui fosse un visionario nel senso classico delle varie mistiche rinascimentali, sembrano segnare una sorta di visionarietà intelligente e ispirata che non descrive apparizioni o allucinazioni, ma esperienze di natura filosofica e non solo teologica molto "attuali", che riflettono un ordine mentale, sulla descrizione del senso esistenziale della vita, abbastanza compatibile con quello di chi arriva da esperienze radicali psiconautiche.
«…C'è una potenza nell'anima, l'intelletto, che fin dall'inizio, appena prende coscienza di Dio o lo gusta, ha in sé cinque proprietà. La prima è quella di essere libera dal qui e dall'ora. La seconda è quella di avere somiglianza con niente. La terza è quella di essere pura e senza commistione. La quarta è quella di essere operante o ricercante in sé stessa. La quinta è quella di essere un'immagine.» (op. cit., 2001:189)
Se ragioniamo sulle cinque proprietà avremo che la prima è l'esperienza senza tempo e senza luogo, intesi come riferimenti psicologici che senz'altro appartiene alle esperienze psichedeliche così come non vi è dubbio che le medesime non assomiglino a nessun altra esperienza conosciuta. La terza si riferisce a qualcosa di essenziale e incontaminato, la quarta al suo valore euristico su cui non si può che concordare, l'esperienza psichedelica non ha bisogno di nessun intento o finalità specifica, terapeutica, mistica o quant'altro, l'immagine è esattamente ciò che cogliamo nella cornice culturale di riferimento, nulla di più relativo, potremmo parafrasare dicendo "solo" un'immagine, questo credo intendesse l'Autore.
Sappiamo bene grazie soprattutto ai lavori pionieristici di Pankhe e poi di tanti altri, della vicinanza tra il modello mistico-spirituale e il modello dell'esperienza psichedelica, non tanto per ciò che riguarda i valori condivisi, ma proprio per la struttura psicomentale dei due fenomeni, dal passo di cui sopra e da altre considerazioni di Eckhart, abbiamo la sensazione che tale prossimità sia in questo caso quasi coincidente… potrebbe non essere un caso.

Tutt'altro evento è quello riguardante S. Caterina da Genova, al secolo Caterina Fieschi-Adorno (1447-1510), e già preso in considerazione da altri Autori in passato (Piomelli, 1991; Spertino, 1993; Samorini, 1995), in un passo di un

suo biografo/agiografo contemporaneo, che scrive 41 anni dopo la morte di Caterina e riportato da Craveri si legge quanto segue:

«**Perché Dio…; e perché** voleva che perdesse il gusto di quello che mangiava, le faceva tenere dell'aloe epatico e dell'agarico pesto, e quando si avvedeva che qualche cosa le desse gusto, o dubitava le dilettasse, occultamente li metteva un poco di quello.» (op. cit., 1980:147)

Caterina dunque che era assai magra, nelle sue pratiche penitenziali ingerisce (a stomaco semi-vuoto!) l'Amanita essicata, ne conosce anche gli effetti psicoattivi? Samorini riporta nel suo articolo il caso di una ingestione involontaria di Pantherina in cui una donna riferisce visioni estatiche mariane durante il ricovero ospedaliero ed esistono altri casi similari, la Fieschi diventerà celebre, oltre che per le sue opere di bene a favore degli infermi, anche per il suo misticismo visionario. È chiaro che non sempre uno più uno fa due e gli stessi Autori di cui sopra (a eccezione di Piomelli), sembrano escludere rapporti tra Amanita e visioni della Santa.
Rileggendo però tutto il capitolo dedicato a questa figura ci si imbatte in una frase assai curiosa che riguarda il marito, duca Giuliano Adorno, descritto come uomo aspro, dissoluto, giocatore d'azzardo e donnaiolo, sorprendentemente? Poco tempo dopo la conversione della moglie, anche lui si converte e cambia completamente vita diventando frate e vivendo in castità con Caterina, morirà tredici anni prima di lei. La frase riferita a poco tempo dopo la sua morte è la seguente:
«E perché, come si è detto, suo marito era molto strano, e con una passione d'orina che le durò gran tempo e della quale era morto…» (op. cit., 1980:152)

Giuliano dunque ha una strana passione per l'orina (non vi è alcuna certezza che la morte sia stata causata da questa pratica, più probabilmente da una sifilide pregressa che a quei tempi imperversava a Genova), i casi sono quattro: l'ingestione volontaria di escrementi è sintomo di rare e gravissime forme di psicosi, il Nostro per quanto strano venga definito è perfettamente in grado di intendere e di volere e non vive da assistito; potrebbe trattarsi di una forma di perversione sessuale, non impossibile dato il soggetto, strano però che ciò avvenga con una modalità presumibilmente slegata dal contemporaneo contesto erotico; la pratica dell'orino-terapia, come ingestione mattutina, a digiuno, di una certa quantità di proprie orine è nota da tempi antichi nell'Induismo, è però assai improbabile anche se non impossibile che una notizia di tal genere fosse arrivata nella Genova del 1500; lo stesso ragionamento vale per le pratiche sciamaniche siberiane che, com'è noto, prevedevano l'ingestione di orina umana e/o animale di chi aveva consumato la muscaria per riprodurne gli effetti, addirittura migliori, superando il disgusto che ciò suscita.
Era dedita la famiglia Fieschi-Adorno a strane pratiche amanitico-visionarie? Anche se non lo sapremo mai con certezza resta il fatto di una serie di indizi perlomeno singolari, inoltre la difficoltà

di reperire espliciti riferimenti all'uso di sostanze di tal genere è legata all'ovvia segretezza di tali pratiche, il rischio non era relativo a questioni etiche, che il tema "droghe" semplicemente non esisteva, bensì di rimetterci la pelle con una condanna per stregoneria, le sostanze in gioco e spesso anche quelle medicinali erano associate a questo fenomeno e il confine tra la Santa e la Strega è sempre stato un confine assai labile.

Nota ??.
La versione religiosa attribuisce alla moglie Caterina questo "miracolo", ammettiamo pure che un ritrovato e intenso affetto per la signora, sposata col solito matrimonio combinato quando lei aveva solo 16 anni, sia possibile. Sta di fatto che mentre per Caterina, anche prima della conversione, esisteva comunque un background religioso consolidato, così non è per il duca;, che anzi frequentava piuttosto bettole e bordelli. Crediamo poco ai miracoli ma sappiamo che un'intensa e profonda esperienza di morte-rinascita psicologica quale si può ottenere con un'esperienza mistico-psichedelica, potrebbe anche provocare una così rapida e massiccia riconversione esistenziale nel contesto opportuno.

Bibliografia

CRAVERI M., 1980, *Sante e streghe:biografie e documenti dal XIV al XVII secc.*, Feltrinelli, Milano

DRAGHI A., 2006, *Gli affreschi dell'aula gotica nel Monastero dei Santi Quattro Coronati: una storia ritrovata,* Skira, Milano

ECKHART (Meister) J., 2001, *Sermoni tedeschi*, Adelphi, Milano

G. CAMILLA, F. GOSSO, 2007, *Allucinogeni e Cristianesimo,* Colibrì edizioni, Paderno Dugnano (MI)

PIOMELLI D., 1991, One route to religious ecstasy, *Nature*, 349: 362-362

SAMORINI G. 1995 [1994], Un'intossicazione con *Amanita pantherina* e i segreti di S. Caterina da Genova, pp. 34-39, in *AA. VV., Percorsi Psichedelici*, Grafton 9, Bologna

SPERTINO G., 1993, Anoressia e misticismo, *Altrove,* 1:65-76

AMANITA MUSCARIA: note e bibliografia

Fulvio Gosso
Vicepresidente SISSC, Torino

Sono passati esattamente cinquant'anni dalla pubblicazione dei coniugi Wasson, "pietra miliare" della nascente etnobotanica, sul fungo Amanita muscaria e sulla ricaduta antropologica che l'uso sciamanico e rituale di questo allucinogeno naturale ha comportato.
Con queste brevi note e la "rewiew" che segue intendiamo aggiornare lo "stato dell'arte" in materia nei settori multidisciplinari che se ne occupano.

Archeoantropologia

Le ipotesi sulla natura sciamanica e visionaria della stragrande maggioranza dei siti, soprattutto nel campo dell'arte rupestre, sembrano ormai dominanti nella letteratura in materia sia attraverso le cosiddette ipotesi endoptiche (Lewis-Williams e Dowson, 1988, 1993; Galanti, 1998; McCall, 2006), sia sull'uso accertato di sostanze allucinogene di vario genere (Campbell, 1958; Adovasio e Fry, 1976; Turpin Solveig, 1994; Rudgley, 1995; Samorini, 1988, 1990, 2001).
Notevole anche la letteratura sul ruolo specifico della muscaria specie in Scandinavia (Kaplan, 1975; Fagg, 1976; Nichols, 2000; Evers, 2000) e nell'area siberiana della Kamchacta (Dikov, 1971; Dunn, 1973; Stecchi, 1984; Festi, 1985; Saar 1991; Schurr 1995), accanto alle prime testimonianze dei viaggiatori della seconda

Amanita muscaria

metà del 18° sec. vi è anche un contributo italiano assai "datato", (Pico, 1788), ricordiamo inoltre l'esistenza di due cortometraggi antropologici, (1999, Song of Mukhomor di Stimson T., Lincoff G. e Salzman M.; 2000, Pegtymel a cura del regista russo Andrei Golovnev) che la SISSC ha avuto il piacere di presentare a Perinaldo 2006, con l'intervento di Alan Piper e che confermano l'uso anche attuale di amanita presso quelle popolazioni.
Più in generale concordo in pieno con le ipotesi di un noto ricercatore italiano che da anni vive e lavora in America (Piomelli, 1991), secondo il quale l'amanita è senz'altro il più antico (e aggiungo forse il più diffuso) agente farmacologico che mai sia esistito nelle pratiche religiose e rituali primitive.
Ricordiamo infine il possibile uso di amanita nella tradizione buddista (Hajicek-Dobberstein, 1995) sulla scia del mitico Soma dei Veda.
Un capitolo a parte riguarda l'uso di questo allucinogeno/onirogeno nella religione cristiana (Camilla, Gosso 2007) in cui, immodestamente, riteniamo di essere noi ad aver apportato recentemente le maggiori novità in materia, sempre in questo settore segnaliamo anche il ricchissimo sito Web di Mark Hoffman, Editor della rivista Entheos:
(http://www.egodeath.com).

Amanita muscaria

Botanica micologica

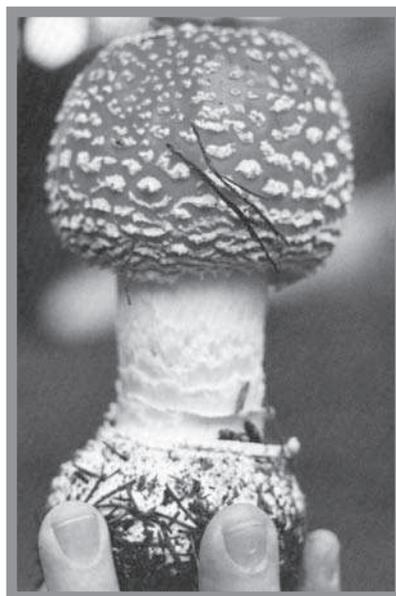
Appartengono ovviamente a questa disciplina la maggior parte delle ricerche vecchie e nuove in materia, vogliamo qui ricordare a tale proposito, l'onestà intellettuale del maggior micologo italiano contemporaneo, quel Giacomo Bresadola, sacerdote trentino, che non esitò a citare anche gli aspetti "inebrianti" della muscaria (Bresadola, 1965), che poi, chissà perché, diventerà nell'immaginario collettivo, fungo velenoso "mortale".
Approssimativamente sono state individuate a oggi tra le 90-100 specie di Amanita, (Li, Oberlies, 2005) di cui solo 17 sono state esaminate con uno screening chimico completo, per la muscaria, accanto alla già nota presenza di isossazoli, amino acidi semplici e polipeptidi, si è trovato Amavadin e cioè vanadio in concentrazioni molto alte, centinaia di volte superiore a quanto normalmente si ritrova questo metallo in altre piante.
Un'altra novità riguarda l'origine filogenetica dell'agarico (Geml ed alt., 2006) che dall'area "Siberian-Beringian" per altro coincidente con le più antiche raffigurazioni preistoriche, si sarebbe poi diffusa in Nord America ed Eurasia e poi sul resto del pianeta.

Medicina e Psichiatria

Mai abbastanza si dovranno sottolineare le vere "chicche" bibliografiche individuate da Samorini, relative ad articoli di medici italiani di fine ottocento, che "prescrivono" l'agarico e ne suggeriscono il possibile uso sostitutivo per la "plebe" in carenza di vino per cattive vendemmie, testimonianza di una libertà intellettuale e scientifica che non ritroviamo al giorno d'oggi nella classe medica.
In Germania uno studio monitorizzato su 435 pazienti affetti da sindrome ipereccitativa e da stress ma anche da esaurimenti e depressione denota ottimi successi percentuali con l'utilizzazione di un preparato omeopatico a base di amanita muscaria, commercializzato col nome di Cefamanit (Tolg, 2006).
Sul versante patologico due recenti articoli (Satora ed alt., 2005; Brvar ed alt., 2006) evidenziano che con la muscaria non è il caso di "giocare" con superficialità, cinque giovani consumatori polacchi finiscono in ospedale allorché una ragazza diciottenne manifesta acute reazioni di panico e importanti disturbi neurovegetativi, il tutto si risolverà con pochi giorni di ricovero e opportuno trattamento farmacologico.
Più serio il secondo caso relativo però a una ingestione involontaria (scambio con A. caesarea), che ha causato nel paziente cinque giorni di psicosi paranoide con allucinazioni uditive e visuali apparse ben 18 ore dopo l'ingestione.

Cultura e attualità

Non vi è dubbio che questo fungo "da sempre" abbia colpito l'uomo anche per le sue caratteristiche estetiche che lo rendono attraente, vi sono al riguardo molteplici presenze (Fericgla, 2001) che lo raffigurano nella pubblicità, nei cartoni animati, in giochi per bambini, nei videogames, in cartoline e in curiosa oggettistica per regali, un sociologo italiano trovò anche testimonianze circa un uso alimentare dell'agarico, previo trattamento sotto sale, nel bresciano (Cornacchia, 1980).

Alcuni giornali hanno recentemente riportato un uso semiludico relativamente a una sua presenza nei luoghi di vendita delle cosiddette smart-drugs, inoltre sull'onda di un revival delle teorie di Allegro, è nata in Olanda una Chiesa del Fungo Sacro (nata anche materialmente e indovinate a cosa assomiglia) che stando al Web comincerebbe a fare qualche proselito anche in Italia. Si vedrà.

Amanita muscaria

Bibliografia

AA.VV. 2006 Amanita muscaria, 13-17, in SmartDrugs, Dip. del Farmaco, ISS, Roma

ADOVASIO J. M.& FRY G. F. 1976 Prehistoric Psychotropic Drug Use in Northeastern Mexico and Trans-Pecos Texas, Economic Botany, 30: 94-96

ALLEGRO J. M. 1980 Il fungo sacro e la croce, C. Ciapanna, Roma

BERLANT S. R. 1999 The Prehistoric Practice of Personifying Mushrooms, Journal of Prehistoric Religion, 12:22-30

BRESADOLA G. 1965 Funghi mangerecci e velenosi, Monauni, Trento

BRVAR M., MOZINA M., BUNC M. 2006 Prolonged psychosis after Amanita muscaria ingestion, Wien Klin Wochenschr, 118:294-7

CAMILLA G. 2003 Psicofunghi italiani, Stampa Alternativa, Viterbo

CAMILLA G. & F. GOSSO 2007 Allucinogeni e cristianesimo, Colibrì, Paderno Dugnano (MI)

CAMPBELL T. N. 1958 Origin of the mescal bean cult, American Anthropologist, 60:156-60

CORNACCHIA P. e Altri aut. 1980 I funghi magici, Editiemme, Milano

DUNN E. 1973 Russian Use of Amanita muscaria: A Footnote to Wasson's Soma, Current Anthropology, 14: 488-492

EVERS D. 2000 Ekstase. Durch Halluzinogenen Fliegenpilz, Adoranten, 41-47

FAGG W. 1976 Comment to Kaplan's article "The sacred mushroom in Scandinavia", Man,11(3): 440

FERICGLA J. M. 2001 El hongo y la génesis de las culturas, La Liebre de Marzo, Barcelona

FESTI F. & A. BIANCHI 1992 Amanita muscaria, Integration n° 2/3:79-89

FESTI F. 1985 Funghi allucinogeni, aspetti psicofisiologici e storici, Società Museo Civico di Rovereto (Tn)

GALANTI G. 1998 States of Consciousness and Rock/Cave Art, Anthropology of Consciousness, 9:1, 1-2

GEML J., LAURSEN G. A., O'NEILL K., NUSBAUM H. C., TAYLOR D. L. 2006 Beringian origins and cryptic speciation events in the fly agaric (Amanita muscaria), Molecular Ecology, 15, n. 1: 225-239(15)

HAJICEK-DOBBERSTEIN S. 1995 Soma siddhas and alchemical enlightenment: psychedelic mushrooms in Buddhist tradition, Journal of Ethnopharmacology, 48:99-118

HALPERN J.H., 2004 Hallucinogens and dissociative agents naturally growing in the United States, Pharmacology & Therapeutics (102): 131-138

HEINRICH C. 2002 Magic Mushrooms in Religion and Alchemy, Park Street Press, Rochester, Vermont

KAPLAN R.W., 1975 The sacred mushroom in Scandinavia, Man,10:72-79

KAPLAN R.W., 1975 The sacred mushroom in Scandinavia. Rejoinde3r to W. Fagg, Man, 12(2):339-340

LAZZARI G. 1973 Storia della Micologia italiana, Saturnia, Trento

LEWIS-WILLIAMS J.D.& A.T.DOWSON 1993 On Vision and Power in the Neolithic: Evidence from the Decorated Monuments, in Current Anthropology, vol.34, n. 1:55-65

LI C., OBERLIES N. H. 2005 The most widely recognized mushroom: Chemistry of the genus Amanita, Life Sciences

McCALL GRANT S. 2007 Add shamans and stir? A critical review of the shamanism model of forager rock art production, JOURNAL OF ANTHROPOLOGICAL ARCHAEOLOGY

MICHELOT D., MELENDEZ-HOWELL L.M., 2003 Amanita muscaria: chemistry, biology, toxicology, and ethnomycology, MYCOLOGICAL RESEARCH (107): 131-146

NICHOLS M. 2000 L'agarico muscario e l'antica religione scandinava / The fly-agaric and the early Scandinavian religion, ELEUSIS, n.s., 4:87-119

OTT J. 1976 Psycho-mycological studies of amanita: From ancient sacrament to modern phobia, JOURNAL OF PSYCHEDELIC DRUGS, 8:27-35

PICO V. 1788 MELETHEMATA INAUGURALIA – excudebat Ion. Mich. Briolus, Torino

PIOMELLI D. 1991 One route to religious ecstasy, NATURE 349: 362-362

RUDGLEY R. 1995 The archaic use of hallucinogens in Europe: an archaeology of altered states, ADDICTION, 90,2:163-164

SAAR M. 1991 Ethnomycological Data from Siberia and North-East Asia on the Effect of AMANITA MUSCARIA, JOURNAL OF ETHNOPHARMACOLOGY vol. 31: 157-173

SAMORINI G. 1988, Sulla presenza di funghi e piante allucinogene in Valcamonica, BOLL. CAMUNO ST. PREIST., 24:132-136

VALCAMONICA, BOLL. CAMUNO ST. PREIST., 1990, Sciamanesimo, funghi psicotropi e stati alterati di coscienza: un rapporto da chiarire, BOLL. CAMUNO ST. PREIST.,25/26:147-150

VALCAMONICA, BOLL. CAMUNO ST. PREIST, (a cura di) 1998 AMANITA MUSCARIA, Nautilus, Torino

VALCAMONICA, BOLL. CAMUNO ST. PREIST, 2001 FUNGHI ALLUCINOGENI. STUDI ETNOMICOLOGICI, Telesterion, Dozza (Bo)

SATORA L., PACH D., BUTRYN B., HYDZIK P., BALICKA-SLUSARCZYK B. 2005 Fly agaric (AMANITA MUSCARIA) poisoning, case report and rewiew, TOXICON, 45:941-943

SCHULTES R. E.,HOFMANN A. 1983, BOTANICA E CHIMICA DEGLI ALLUCINOGENI, C.Ciapanna, Roma

SCHURR G. T. 1995 Aborigenal Siberian Use of AMANITA MUSCARIA in Shamanistic Practices: Neuropharmacological Effects of Fungal Alkaloids Used in the Induction of Trance States, and the Cultural Patterning of Visionary Experience, in CURARE 18-1:31-65

STECCHI G. 1984, C'era una volta l'uomo-fungo, NATURA OGGI, 2(2):92-97

TOLG M. 2006 Amanita muscaria: The efficacy and safety of a homeopathic drug in patients with nervous states of disquiet and excitation-Results of an observational study, ARZTEZEITSCHRIFT FUR NATURHEILVERFAHREN UND REGULATIONSMEDIZIN, 47,6:415-419

TURPIN SOLVEIG A. 1994 SHAMANISM AND ROCK ART IN NORTH AMERICA, Rock Art Foundation, Inc., San Antonio, Texas

WASSON R.G. & V.P. WASSON 1957 MUSHROOMS, RUSSIA AND HISTORY, Pantheon Books, N.Y.

WASSON R.G. 1967 SOMA. DIVINE MUSHROOM OF IMMORTALITY, HBJ Pub. N.Y

WASSON R.G. ET AL. 1986 PERSEPHONE'S QUEST, Yale Univ. Press, New Haven & London

L'erba sardonica. Appunti da una ricerca

Massimo Centini
etnologo e studioso di Tradizioni Popolari, Torino

Erba sardonica: una presenza in cui convivono mitologia e conoscenze erboristiche di antica tradizione. Un prodotto della natura che è stato descritto in alcune fonti antiche e da sempre oggetto di indagine da parte di studiosi di diversa formazione.
Inoltre, l'erba sardonica si lega al riso sardonico, un'altra presenza particolarmente importante nel background storico-mitico della Sardegna.
In questo breve intervento si propone una panoramica generale sulla relazione erba sardonica-riso sardonico; quindi si traccia un collegamento con una figura del folklore sardo che, come risulterà chiaro, presenta una serie di caratteristiche direttamente connesse al soggetto principale di questo articolo: la *s'accabadòra*, figura particolarmente misteriosa e inquietante della tradizione popolare della Sardegna[1].
Gaio Giulio Solino (seconda metà III secolo) e Pausania Periegeta (110-180) pongono in rilievo che l'erba sardonica cresceva presso i corsi d'acqua, mentre Discorde Pedanio (40-90 d.C.) nei cinque libri *De Materia Medica* chiariva che "quell'erba che si chiama sardonia è veramente spetie di Ranuncolo. Beuta questa, over mangiata nei cibi fa alienare la mente, et facendo ritirare la labbra dalla bocca genera un certo spasimo, che par che ridino coloro che l'hanno mangiata.
La spetie di Ranuncolo sono più, come che abbino tutte una medesima virtù ulcerativa. Quello della seconda specie è più lanuginoso, ha il fusto più lungo, e le frondi più intagliate, è acutissimo, e nasce abbondantemente in Sardegna, dove lo chiamano apio selvatico"[2].
Secondo una tradizione diffusa fino alla soglia del XIX secolo, quell'erba era posta dall'uomo nei pressi dei torrenti per fare in modo che i pesci ne fossero storditi: "che usciti moribondi sulla riva del fiume o del lago facilmente vengono catturati"[3].
Domandiamoci: vi sono relazioni tra l'erba sardonica e il riso aggettivato nello stesso modo?
Già alcuni autori antichi ponevano in rilievo che l'espressione "ridere sardonicamente" nascesse dal fatto che chi ingeriva di quelle erbe moriva assumendo un'espressione nel volto che aveva le sembianze del riso…
Da alcuni quell'erba era identificata nella *Oenanthe crocata*, usata nella pratica del geronticidio (uccisione rituale degli anziani) e che analizzeremo tra breve; le sostanze tossiche contenute nell'erba producevano contrazioni facciali tali da determinare una fisionomia riferibile al riso. Qualcuno ha voluto vederne un riferimento nella nota maschera fittile rinvenuta a San Sperate e caratterizzata da una morfologia

Nota 1.
Le note che seguono sono tratte dai materiali raccolti nel corso di indagini condotte dal "Centro Studi Fordongianus. Thanatos: culture e riti" che si occupa di tematiche connesse alle tradizioni e alle pratiche che caratterizzano la "cultura della morte" in ogni tempo e luogo. Il Centro Studi è direttamente collegato all'Associazione Culturale "A Cuncordia" di Fordongianus, dalla quale dipende come emanazione scientifica senza fine di lucro.

Nota 2.
De Materia Medica, IV, XIV.

Nota 3.
S. Vitale, *Annales Sardiniae*, 1639.

Maschera fittile
rinvenuta
a San Sperate

facciale che si muta in una sorta di smorfia agghiacciante, per certi aspetti simile al riso.
Tra gli altri vegetali relazionati all'erba sardonica ricordiamo il *Rannunculus sceleratus*, i cui effetti oggi non sono considerati mortali, anche se possono determinare disturbi di vario tipo, tra i quali la contrazione dei nervi del viso.
Plinio il Vecchio fa riferimento a quattro specie di ranuncolo, tra i quali lo *sceleratus* che indica come tossico insieme al *melissophyllon*, sedano selvatico, e all'*aethusa cynaprium*, che indica come pericolose e "da bandire in Sardegna per le proprietà venefiche"[4].
Il già citato Discorde Pedanio, nei cinque libri *De Materia Medica*, aggiungeva che per combattere gli effetti delle erbe dette "sardoniche" era d'uso somministrare al paziente "miele e acqua, fargli bere una grande quantità di latte, praticare bagni caldi a base di olio e acqua, frizioni, unzioni e ogni genere di rimedi".
Molto indicative le parole di Pausania: "L'isola è indenne da ogni specie di erbe velenose e letali, a eccezione di una che assomiglia al prezzemolo la quale, si dice, faccia morire ridendo coloro che la mangiano. Da questo particolare, Omero per primo, successivamente gli altri, definiscono sardonico il riso che nasconde una malattia mortale. Quest'erba cresce per lo più in vicinanza di ruscelli e tuttavia non trasmette all'acqua la sua potenza venefica"[5].
Nelle tradizioni più antiche può succedere di trovare indicazioni tendenti a relazionare l'erba sardonica all'uccisione degli anziani, secondo una metodologia che sembrerebbe rimandare a una sorta di eutanasia ante-litteraman. In pratica, l'erba psicoattiva sarebbe stata somministrata ai morenti per facilitare l'intervento estremo di chi era incaricato di mettere fine all'esistenza del sofferente. Specificatamente si trattava della *s'accabadòra*: una donna che in Sardegna entrava in scena quando si trattava di porre fine alla sofferenza dei moribondi.

In questo nostro tempo in cui la discussione sull'eutanasia si è arrestata su posizioni inconciliabili, colpisce molto sentir parlare di una pratica che ha in sé toni drammatici in cui riverberano i riflessi del cosiddetto geronticidio, cioè l'uccisione degli anziani compiuta con modalità in alcuni casi colme di influssi rituali. Dolores Turchi, un'autorità nello studio delle tradizioni sarde, ha suggerito la possibilità che nel passato remoto la *s'accabadòra* fosse una sacerdotessa[6], insomma una figura

Nota 4.
Plinio, *Historia naturalis*, XXV, CIX.

Nota 5.
Pausania Periegeta, *Periegesi della Grecia*, X, XVII.

Nota 6.
D. Turchi, *Lo sciamanesimo in Sardegna*, Roma 2001, pag. 165.

ammantata di sacro e la cui attività rientrava nel "percorso" simbolico vita-morte senza attriti condiviso dalla comunità.
Anche se l'intervento della *s'accabadòra* non era limitato alle persone anziane, ma orientato verso gli agonizzanti in genere senza distinzione di età, questa pratica si pone sulla scia dell'uccisione degli anziani praticata in alcune culture[7].
Le connessioni tra la tradizione e la storia che potrebbero essere utili per cercare di comprendere l'effettiva esistenza della *s'accabadòra* si avvalgono di tre tipologie di fonti:
• tradizioni sul riso sardonico (le più antiche).
• le cronache dei viaggiatori (XVIII-XIX secolo) in cui si descrive la *s'accabadòra.*
• le testimonianze raccolte dagli etnografi nel corso delle indagini sul campo (fonti più recenti e che costituiscono l'estremo legame con una pratica fortemente condizionata dalla leggenda).

Per cominciare osserviamo le fonti intermedie, quelle fornite da chi ha osservato le tradizioni sarde, magari con l'occhio etnocentrico, però con l'intenzione di fissare nel tempo una memoria destinata a scomparire[8].

Nota 7.
G. Dumézil, *Quelques cas de liquidation des vieillards: historie et survicances* in "Revue International des Droits de l'Antiquitè", 1950, v. IV, pagg. 447-454.

Nota 8.
Le fonti sono raccolte in M.G. Cabiddu, *Akkabbadoras: riso sardonico e uccisione dei vecchi in Sardegna* in "Quaderni Bolotanesi", 1989, 15, pagg. 343-368.

Tra le fonti più datate abbiamo quella di Alberto La Marmora (*Voyage en Sardigne de 1819 a 1825, ou description statistique, phisique et politique*, Parigi 1826): che, pur chiarendo che la pratica era considerata un falso da molti intellettuali isolani, specificava: "Io però non posso nascondere che in alcune zone dell'isola, per abbreviare la fine dei moribondi, venivano incaricate specialmente delle donne".
Poco tempo dopo gli faceva eco Henry Smyth che nel libro *Sketch of the present state of the island of Sardinia* (Londra 1828) scriveva: "In Barbagia esisteva una straordinaria pratica di strozzare i moribondi senza speranza, questo fatto era compiuto da una donna incaricata chiamata accabadora, ma questo costume fu abolito sessant'anni o settant'anni addietro dal Padre Vassallo che visitò questi paesi come missionario".
Smyth faceva riferimento a Giovanni Battista Vassallo, un gesuita piemontese che nel 1725 fu inviato in Sardegna a insegnare la lingua italiana: nelle memorie della sua esperienza sarda, in cui sono documentate pratiche non di rado intrise di autentico paganesimo, non vi sono però riferimenti alla *s'accabadòra*.
Questa inquietante figura, nella prima metà del XIX secolo, trovò anche una collocazione nella narrativa, determinando reazioni da parte di chi in quell'adattamento letterario vedeva un modo per porre in rilievo una sorta di arcaismo dominante le tradizioni locali[9].

Nota 9.
La figura della *s'accabadòra* come presenza reale ha un ruolo significativo

All'esterno dell'ambito eminentemente letterario-narrativo, in quel periodo anche l'indagine storica ebbe modo di porre in rilevo l'esistenza di una pratica per molti aspetti "primitiva".
Nel 1833 Vittorio Angius pubblicò i dati raccolti sulla Sardegna nel *Dizionario geografico, storico, statistico, commerciale degli Stati di S.M. il Re di Sardegna*, di Goffredo Casalis: alla voce "Bosa" il ricercatore inserì una precisa notizia sulla *s'accabadòra,* "Viene questo vocabolo dal verbo *accabbàre*, il quale avendo la sua radice in cabu (capo) darebbe a intendere 'dare sul capo', propriamente 'uccidere percotendo la coppa', e figurativamente 'trarre a capo' o 'condurre a fine qualche bisogna'. Con esso si vorrebbe significare certe donnicciuole, che troncassero l'agonia d'un moribondo, e abbreviassero la morte dando loro o sul petto o sulla coppa con un corto mazzello, *sa mazzuca*, tosto che sembrasse vana ogni speranza…
La memoria di queste furie è ancora fresca in Bosa, dove sostengono alcuni essere solamente intorno a mezzo il secolo XVIII cessata cotanta barbarie, sarebbe riferito da persone di molta etade e di autorità debba allontanarla ancor più dai nostri tempi".
Sull'etimologia di *s'accabadòra* del termine non ci sarebbero incertezze: "Angius indica in cabu/capo la radice del verbo *accabbàre*. Anche Wagner propone, nel suo fondamentale Dizionario Etimologico Sardo *akkab*(b)*are* (dalla radice *kabu*/fine) ma col significato di finire, terminare, dallo spagnolo *acabar*/concludere, condurre a capo, finire.
In sardo il verbo ha gli stessi significati dell'*acabar* spagnolo e anche gli stessi aggettivi derivati.
Ecco in spagnolo *acabar* con un/ammazzare uno; *acabado*/*acabadora*/finitore, perfezionatore; *acabado -acabada*/finito, ultimato, vecchio, completo. In sardo l'aggettivo *akkabbadu-akkabbada*, si usa per indicare una cosa che è stata finita, ultimata, ma è anche usato per le persone o gli animali che sono stati uccisi o meglio che hanno ricevuto il colpo di grazia/*est istadu akkabbadu.*
Il canonico G. Spano, nel suo *Vocabolario Sardo-Italiano* (1851) dava del termine accabbadoras solo la variante femminile, in italiano ucciditrici, uccidenti"[10].
Più difficile riuscire a collegare la forma tradizionale di eutanasia alla cultura spagnola: già nel XIX secolo, gli studiosi si domandavano se la *s'accabadòra* e tutto il suo retaggio avesse radici sarde o di origine iberica.
I dati etnografici raccolti da Angius determinarono comunque accese reazioni da parte di numerosi intellettuali sardi: alla luce delle accuse, lo storico del *Dizionario geografico, storico, statistico, commerciale degli Stati di S.M. il Re di Sardegna*, rispose in più occasioni ponendo in evidenza che le *accabadure* non fossero "vecchie pazze snaturate", come molti sostenevano, ma persone ben inserite nel tessuto sociale autoc-

nel romanzo *Folchetto Malaspina* di Carlo Varese (1820); in questo caso la donna incaricata di praticare l'eutanasia era membro di una sorta di setta gli "accadaduri", odiati ma anche temuti.

Nota 10.
M.G. Cabiddu, *op. cit.*, pag. 349.

tono: "Imperroché se di vecchie pazze non è mai inopia, di pazze e snaturate insieme, felicemente fu sempre grandissima scarsezza. E non è questa limitazione sola. Quelle pazze e snaturate non avrebbero fatto ufficio di pubblica autorità ma sarebbero state condotte e prezzolate, come le Attittatrici (*dal sardo* attittadoras*, le donne che praticavano il pianto funebre, n.d.a.*). Dunque perché esse pazze e snaturate operassero, era d'uopo che pazzi e snaturati consanguinei le invitassero. Credo però i consanguinei pazzi e snaturati essere stati assai rari, che le rarissime vecchie pazze e snaturate"[11].

Da quel momento, l'impostazione degli studi fu quella di troncare ogni polemica che pur senza escludere l'esistenza di varie forme di eutanasia nel passato, nella sostanza non ne escludeva la sopravvivenza.

Emblematica la precisazione aggiunta da Alberto La Marmora nella seconda edizione del suo *Voyage en Sardigne de 1819 a 1825, ou description statistique, phisique et politique* (1839): "nonostante la polemica vivace che quest'argomento ha destato di recente: il fatto è che ai nostri giorni non esiste traccia alcuna".

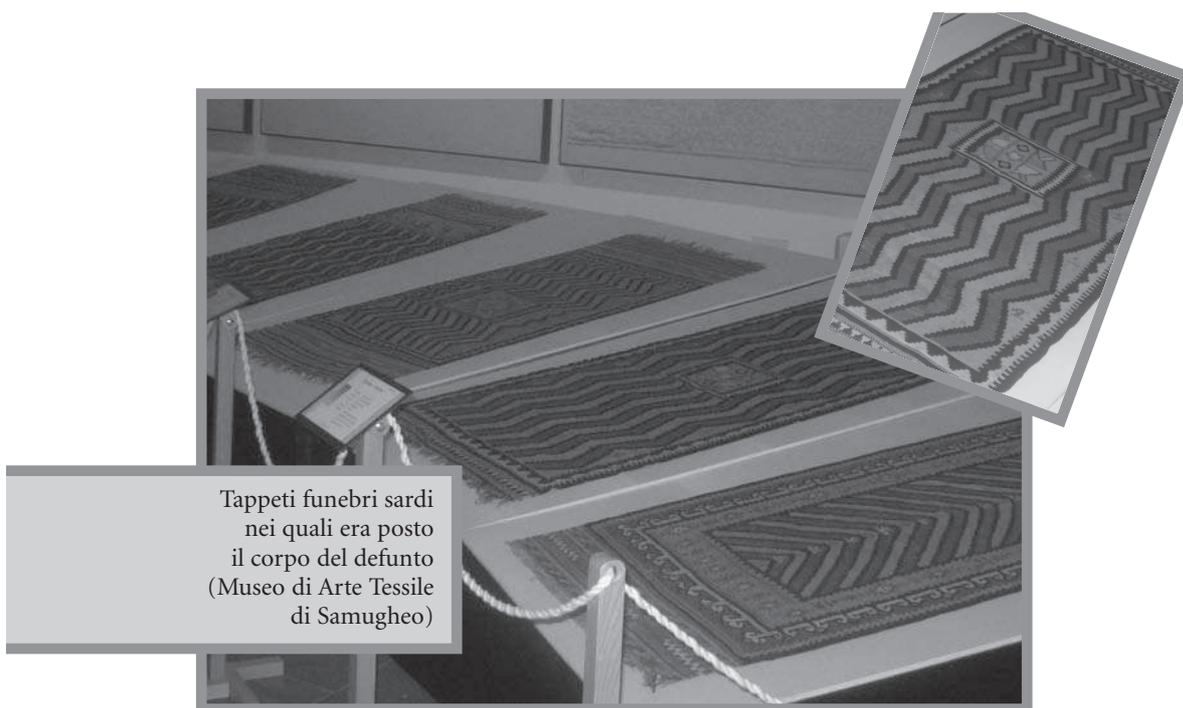
Comunque, nelle memorie dei viaggiatori del XIX secolo le tradizioni legate alla *s'accabadòra* furono in più occasioni segnalate non come retaggio di tempi lontanissimi, ma come espressione concretamente presente nella cultura locale. John Tyndall, nel suo libro *The island of Sardinia including of the manners and custom of the Sardinianas and notes on the antiquities and modern object* (1849), affermava: "Sembra ci sia stata in passato l'abitudine di sollevare i familiari dalle loro pene, allorché diventavano vecchi, malati o inabili, ricorrendo alla tenera e affettuosa pratica dell'accoppare. Non è chiaro se l'interpretazione sarda del quinto comandamento incoraggiasse o scoraggiasse questo metodo: sembra pertanto che i figli non rendessero onore ai genitori con quest'ultimo pio ufficio da soli, ma che a questo scopo ricorressero alle *accabadoras*; una razza di professione non limitata agli uomini poiché l'*accabadora* era egualmente rinomata per la delicatezza del tocco".

Verso la fine del secolo, gli fecero eco Charles Edwards che nel *Sardinia and the Sardes* scriveva: "Era d'usanza tra i figli e le figlie dei sardi (come era e ancora può essere in Groenlandia e Aracan) nel passato, liberare i loro genitori dal peso della vita quando essi si ammalavano per l'età o altre cause. Alcuni dicono che essi uccidevano con clave, e poi lanciavano i corpi da un precipizio in onore di Saturno. Ma non c'è dubbio che quando essi cominciavano ad acquisire un minimo dei metodi offerti dal progresso, dopo un po' preferirono affidare questo compito di uccidere a sostituiti. E così una classe di *accabaduri* e, ahimè, di *accabadore* nacquero come uccisori professionisti o colpitori alla testa; ed essi erano assunti come noi assumiamo un'infermiera. Ancora a metà del secolo scorso, risulta che questa abominevole usanza, in decadenza, fosse praticata in Sardegna".

È importante rilevare che la pratica dell'eutanasia sarda viene descritta dagli autori "per sentito dire": infatti

Nota 11.
Lettera di V. Angius (1838), cfr. M.G. Cabiddu, *op. cit.*, pag. 351.

le testimonianze sono frutto di testimonianze raccolte tra la gente e solo in rari casi riportate da qualcuno che fu effettivamente testimone dell'evento.
Vi è comunque tutta una serie di elementi di "contorno" che tenderebbero a rendere credibile l'effettivo svolgimento di quella pratica che ai nostri occhi risulta poco etica e incivile. Per esempio, il moribondo, quando si trovava in una fase di estrema sofferenza, ma comunque non prossimo alla dipartita, veniva privato dei simboli religiosi (medagliette, scapolari, ecc.): questo era il segno del prossimo arrivo della *s'accabadòra*. L'eliminazione dei simboli cristiani aveva la funzione di non porre così alcun ostacolo all'azione della *s'accabadòra*. In alcune località la "spogliazione" doveva essere accompagnata da un'identica azione nella stanza in cui si trovava l'agonizzante: erano infatti tolte le immagini sacre, crocifissi e altri elementi riferibili al Cristianesimo. La simbologia caratterizzante la "preparazione" all'intervento della *s'accabadòra* prevedeva delle varianti locali, ma che nella sostanza erano comunque orientate ad accelerare la fine del morente.
Nel macrocosmo dei simboli che caratterizzano questa forma di eutanasia, va posto 'il giogo', che veniva collocato nei pressi del morente per abbreviare le sue sofferenze.
Così Dolores Turchi: "Durante alcune ricerche fatti diversi anni orsono in numerosi paesi, si è potuto constatare che quasi tutte le persone di una certa età erano a conoscenza di questa pratica. Precisavano anche che il giogo doveva essere trattato con rispetto religioso e che non si doveva mai bruciare. Secondo alcuni l'agonia prolungata era data proprio dal fatto che il moribondo si era macchiato in vita del delitto di aver bruciato il giogo. A Urzolei si diceva: «Se il giogo è vecchio e inservibile si sistema in un angolo dietro al porta e si lascia lì. Non si deve mai mettere al fuoco. Un tempo, quando una persona stentava a morire, si metteva il giogo sotto la testa».
La stessa cosa di afferma a Orgosolo, Benetutti, Bitti, Oliena, Orotelli, Mamoiada, Dorgali.

Ricostruzione dell'assistenza
a un moribondo steso
sul caratteristico tapinu 'e mortu
(Museo di Arte Tessile di Samugheo)

Tappeti funebri sardi
nei quali era posto
il corpo del defunto
(Museo di Arte Tessile
di Samugheo)

A Sarule si aggiunge: «Se un individuo si dibatteva a lungo tra la vita e la morte si prendeva il giogo, *su juvale*, si segnava il moribondo e gli si faceva baciare lo strumento che poi si metteva sotto la sua testa». Quando l'individuo moriva si metteva il giogo sotto il letto con due spiedi incrociati"[12].
Ricordiamo che il gioco ha svolto un ruolo importante nel linguaggio dei riti legati all'agricoltura e alla fertilità, quindi la sua ricorrente utilizzazione non deve stupire, anche in una pratica come quella effettuata dalla *s'accabadòra*, soprattutto se si considera il suo presunto retaggio rituale radicato nel passato lontano.
Va considerato che il giogo posto sotto la testa del morente poteva avere la funzione di facilitare l'azione della *s'accabadòra* che lo utilizzava per rompere l'osso del collo del morente. Così l'azione diretta a procurare la morte e il meccanismo dei simboli convivevano al fine di rendere meno paradossale l'azione della donna che doveva uccidere. L'eccessivo prolungarsi dell'agonia era popolarmente indicata come effetto dei gravi peccati (la distruzione o il furto di un giogo era uno di questi), ne consegue che l'intervento della donna portatrice di morte, assumeva una funzione liberatoria e quindi faceva si che la stessa *s'accabadòra* risultasse accettabile nella comunità.
La *s'accabadòra* non era quindi una donna malvagia? La risposta deve necessariamente tener conto del relativismo implicito nella domanda: infatti, il suo intervento era sempre subordinato alle richieste dei parenti del morente e quindi vi era una complicità che, in parte, assolveva la portatrice di morte proprio perché la sua azione non era considerata un

Nota 12.
D. Turchi, *op. cit.*, pag. 154.

omicidio, ma intervento atto a ridurre le sofferenze e chi, oltretutto, aveva delle colpe sulla coscienza rivelate appunto dallo smisurato prolungarsi dell'agonia.
Praticamente assenti le informazioni sulla collocazione della *s'accabadòra* nella società al di fuori della sua attività, attività che possiamo immaginare straordinaria. Mancando infatti riferimenti anagrafici precisi sulle persone praticanti quella primitiva forma di eutanasia, è piuttosto difficile farsi un'idea precisa. Dalle poche notizie che è possibile raccogliere, traspare comunque che la *s'accabadòra* era una figura contrassegnata da notevole alterità, che viveva ai margini della società nella quale era metabolizzata solo in funzione del suo ruolo, ma distaccata sul piano della quotidianità.
Sembrerebbe di poter individuare una connessione con la figura del boia: personaggio con un ruolo importante e condiviso, ma contrassegnato da elementi culturali atti a demonizzarlo e connotarlo con toni anche malvagi estrinsecati non solo nella sua specifica attività, ma anche nelle quotidiane esperienze.

A questo punto soffermiamoci su un altro tema che, come abbiamo visto, per alcuni aspetti può essere posta in relazione al tema qui affrontato: il riso sardonico.
L'aggettivo "sardonico" è rinvenibile per la prima volta nell'*Odissea* (XX, 302) ed è stato sempre oggetto di discussione in particolare per quanto riguarda il suo legame con la Sardegna. Due sostanzialmente i campi di applicazione:

- riso caratterizzante gli anziani uccisi secondo l'antica pratica del geronticidio (le cui applicazioni sono diversamente motivate)
- riso determinato dall'ingestione di erbe velenose.

Per quanto riguarda il primo caso le fonti non mancano: un frammento attribuito a Timeo indicherebbe che in Sardegna gli anziani di settant'anni erano uccisi a bastonate e sassate dai figli e quindi gettati in un fossato; "ne perire i vecchi ridevano di un riso che per la crudele situazione e l'ambiente in cui si svolgeva il rituale, veniva chiamato sardonio; secondo una diversa lettura a ridere erano invece gli uccisori, mentre i vecchi venivano sacrificati a Crono (…) Altre varianti imputano la soppressione dei settenni non ai Sardi, ma ai Cartaginesi coloni in Sardegna"[13].

Un fatto comunque è certo, con sardonico si aggettiva quel riso che è amaro e che soprattutto ha in sé qualcosa di terribile, forse preludio alla vendetta. È indicativa in questo senso la versione fornita da un informatore locale: un giovane che portava il vecchio padre sulle spalle verso un precipizio dal quale intendeva farlo precipitare, fu colpito dal continuo ridere dell'anziano. Quando chiese lumi su quell'atteggiamento, il padre disse che rideva perché pensava a quando suo figlio si sarebbe trovato nella sua posizione. Da quel giorno la pratica del geronticidio fu interrotta…

Nota 13.
I. Didu, *I Greci e la Sardegna. Il mito e la storia*, Cagliari 2003, pagg. 22-23.

Le fonti antiche non lesinano sulle notizie: così Timeo di Taormina (IV secolo a.C.) nelle sue *Storie*, "In Sardegna erano soliti ridere i vecchi che venivano spinti con bastoni in una fossa, nella quale venivano sepolti. Per questo alcuni sostengono che ci sia questo detto, poiché ridono di un riso triste".
Anche Demone, contemporaneo di Timeo, si soffermò sull'argomento: "Riso sardonico: proverbio di quelli che muoiono ridendo; ciò perché i Sardi immolavano gli schiavi più belli e i vecchi ottuagenari a Saturno, i quali ridevamo mostrando di fronte alla morte la propria forza".
È stato anche suggerito un legame con la divinità fenicia Sarda-Sandan: il concetto di riso sarebbe infatti determinato dal sacrificio spontaneo di quanti si immolavano nei fuochi accesi in onore di questo dio[14]. Il legame tra riso sardonico e *s'accabadòra* venne sostenuta dall'Angius, che però sottolineava la variazione del processo: mentre *ab origine* quel ghigno era una sorta di icona per simbolizzare le pratiche di geronticidio, in seguito perse il proprio effettivo legame con la storia definendosi come fossile culturale. La pratica dell'uccisione dei vecchi si modifica divenendo un'esperienza riservata esclusivamente ai moribondi.
In sostanza, la situazione generale rimane vaga e mentre propone alcuni accenni comparativisti con gli echi di geronticidio suggeriti dalla ricerca etnologica, si rivela nell'insieme una pratica che non crediamo sia un errore definire "straordinaria", in particolare quella legata alla *s'accabadòra*, che come abbiamo visto alcuni consideravano un antico retaggio dell'uccisione rituale dei vecchi.

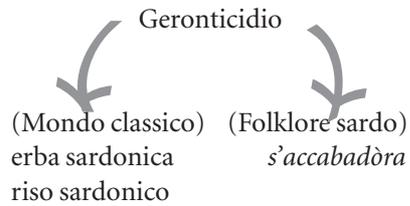
Nota 14.
R. Pais, *Il riso sardonico*, Cagliari 1879. Sul riso: H. Bergson, *Il riso*, Rizzoli, Milano 1961; V. Ja. Propp, *Il riso rituale nel folclore. A proposito della fiaba di Nesmejana* in *Edipo alla luce del folclore. Quattro studi di etnografia storico-strutturale*, Einaudi, Torino 1975; S. Freud, *L'umorismo* in *Opere*, vol. X Boringhieri, Torino 1978; A.M. Di Nola, *Riso e oscenità* in *Antropologia religiosa. Introduzione al problema e campioni di ricerca*, Newton & Compton, Roma 1984; F. Ceccarelli, *Sorriso e riso. Saggio di antropologia biosociale*, Einaudi, Torino 1988.

Obiettivamente, la relazione tra l'erba sardonica e l'omicidio rituale degli anziani non è immediato; infatti, come ha puntualizzato M.G. Cabiddu: "l'identificazione dell'erba sardonica non apporta nessun elemento nuovo, utile a chiarire il complesso legame del riso sardonico con l'uccisione dei vecchi. Col passare del tempo le testimonianze sull'uccisione dei vecchi – sempre nel contesto del riso sardonico – sono state, in qualche modo, sovrapposte a quelle sull'erba sardonica. Questa sarà lo strumento usato dai figli per creare sui propri volti, durante l'eliminazione dei padri, un tragico, rituale riso sardonico. Quel riso dei vecchi davanti alla morte appare inaccettabile, incomprensibile. Un riso sardonico ritualizzato sui volti dei figli che compiono l'omicidio/sacrificio è in qualche modo più giustificato. Viene così sancito un doppio legame con la Sardegna da cui sarà difficile liberarsi"[15].

Nota 15.
M.G. Cabiddu, *op. cit.*, pag. 346.

In conclusione proviamo a osservare schematicamente i materiali di cui disponiamo per capire se è possibile azzardare qualche relazione:

Geronticidio

(Mondo classico)	(Folklore sardo)
erba sardonica	*s'accabadòra*
riso sardonico	

Alla luce dell'elementare schematizzazione, saremmo propensi a escludere una relazione diretta tra la pratica del geronticidio e quella effettuata dalla *s'accabadòra*. In sostanza, la seconda non andrebbe considerata un'evoluzione della prima, se mai sarebbe un'estrema modificazione maturata ex-novo non sulla base di una volontaria continuità di esperienze rituali, ma risulterebbe frutto di esigenze intrinseche alla società e interamente dominate da un'etica della sofferenza socialmente condivisa.

Domus de janas
(tomba litica preistorica)

a Georges Lapassade
per questi anni di studio
e di passione antropologica

Elogio alla transe

Maurizio Nocera
scrittore e studioso di Tradizioni popolari

La transe è quel particolare "transito" attraverso differenti stati di coscienza, del passaggio dall'ordinario allo stato di fibrillazione disordinato del corpo e della mente, per proseguire "un" o "il" viaggio in estasi, cioè in una nuova situazione contemplativa, che appare essere uno stato modificato di coscienza meglio organizzato e meglio sopportato dallo stesso corpo e dalla stessa mente. Tale definizione è dell'antropologo francese Georges Lapassade che scrive: «la transe [è] come lo stato modificato di coscienza culturalmente elaborato» (cfr. *Stati modificati e transe*, Sensibili alle foglie, Roma 1993, p. 15).
La transe, quindi, così come noi scientificamente la conosciamo, così come tutti i "transiti", che nella vita degli umani sono molteplici, sono contraddistinti dalla stessa fenomenologia, e questo vale per ogni situazione e per ogni caso specifico. Questo vale anche per la situazione specifica alla quale io ora farò riferimento: il Salento d'Italia (la parte più meridionale dell'attuale Puglia), in primo luogo per quanto è accaduto in tale territorio nei secoli passati, ma anche per quanto di fenomenico avviene tuttora a proposito della transe, vale a dire di quella particolare condizione psico-fisica dell'individuo che fa sentire la sua mente o al di fuori del corpo; oppure il suo corpo posseduto da entità altre e perciò stesso condizionato da forze extra-corporee che egli non riesce a controllare; oppure di "vivere" una condizione "altra" che può essere definita come quella del "viaggio" attraverso luoghi e tempi che non hanno nulla a che vedere con la realtà vera che il soggetto vive. Per esempio, mi riferisco alle esperienze di levitazione (sollevarsi da terra, volare nell'aria, muoversi nel vuoto) del tipo come quella del cosiddetto "santo dei voli", quel san Giuseppe da Copertino, vissuto nel '600; oppure, ancora, intendo riferirmi alla condizione della possessione del corpo come è nello specifico del tarantismo, fenomeno tipico del Salento di ogni tempo, emblematicamente rappresentato dal caso di Maria di Nardò (studiata dall'antropologo Ernesto De Martino e dall'etnomusicologo Diego Carpitella).
Qui, nello specifico, mi preme osservare il "morso" e il "ri-morso" di Luigia (la Furnara) di Carpignano Salentino di Lecce. Infine, intendo riferirmi anche alla condizione di visionarietà tipica dell'estasi dell'artista, di Baudelaire come di Dino Campana, e altri ancora.

I. Nel caso della levitazione, riporto qui l'esempio dello stato modificato di coscienza (allucinazione, uditazione e levitazione) accaduto sul finire del Seicento in un piccolo borgo contadino di quella che allora veniva chiamata la Terra d'Otranto. Si tratta di Giuseppe da Copertino (Lecce), il santo dei voli. L'episodio più emblematico di questa esperienza di estasi e di transe lo ricavo da una trascrizione di una testimo-

nianza ascoltata e registrata dal notaio apostolico e giudice ordinario immatricolato della Curia di Roma, tale don Salvatore Chiarello, che nel 1692 presentò il protocollo relativo al processo per la beatificazione di fra Giuseppe Desa di Copertino. In esso c'è scritto:

«Die decima quarta februarij 1689 hora decima sesta.../ Examinata fuit Catherina Imbeni vidua terrae Cupertini aetatis suae annorum octoginta circiter...// ...io ho inteso dire da tutti per fama publica che fra Giuseppe haveva estasi et io l'ho veduto una volta in estasi dentro la casa mia, con occasione che fra Giuseppe venne a visitare un mio zio.../ il quale era in letto malato.../ e venendo fra Giuseppe s'accostò al letto.../ e li mese le mani sopra le piaghe et allisciandole gli disse: non hai fede alla Mamma tu, che esso intendeva per la Madonna; e dette queste parole le piaghe si seccarono, restarono sane e cessò la puzza, e di lì poi a due giorni il detto mio zio s'alzò sano e salvo, e le scorze delle piaghe cascaveno e restò la carne netta senza si vedesse nessun segno...// Con questa occasione, come ho detto, doppo che fra Giuseppe hebbe sanato detto mio zio, si mise a sedere sopra una seggia e si mese a guardare un quadro della Mamma [Madonna] che gli stava faccia a fronte e vi restò fisso fisso con gli occhi e poi diede un respiro grosso e s'alzò con le braccia aperte più d'un palmo elevato da terra, e restò così con le braccia aperte e la faccia verso la Madonna da un quarto d'hora in circa fin'a tanto che venne il suo compagno che si chiamava fra Ludovico e li fece lo precetto per ubbidienza, e fra Giuseppe si svegliò con gli occhi tutti pieni di lagrime e come scornato, come che havesse commesso qualche cosa grande di male, si calò lo cappuccio e se n'andò, et io e l'altre vicine, che vi erano, quando viddimo stu' miracolo così grande di vedere un huomo sollevato da terra, tutti c'inginocchiammo innanzi la Madonna e come svegliate e confuse gridammo Madonna mia, Madonna mia, conservaci con tenerci questo santo monaco per molti anni»
(cfr. Processo per la beatificazione e canonizzazione del Servo di Dio fra Giuseppe Desa di Copertino, a cura di Oronzo Mazzotta e Mario Spedicato, Edipan Galatina 2004, pp. 9, 142-1145).

Di queste testimonianze su fra Giuseppe Desa da Copertino ce ne sono molte altre, ma qui è sufficiente aver citato questa sufficientemente utile a comprendere l'estasi e lo stato di transe di questo monaco il cui corpo "levitò" fissando lo sguardo su un'immagine della Madonna., che per lui era diventata la sua "vera" mamma.

2. Altra esperienza di transe è quella tipica che noi vediamo effettuarsi durante le crisi del fenomeno del tarantismo. Anche qui riporto un caso, quella di una signora, ormai anziana e da me intervistata all'inizio degli anni '90. Si tratta di Luigia (cosiddetta la "Furnara") di un paesino del Salento (Carpignano), la quale donna (giovane lavoratrice della foglia del tabacco), un giorno, quando ancora aveva16 anni, mentre era intenta a infilare con un grosso ago le foglie, si sentì morsicare ("piz-

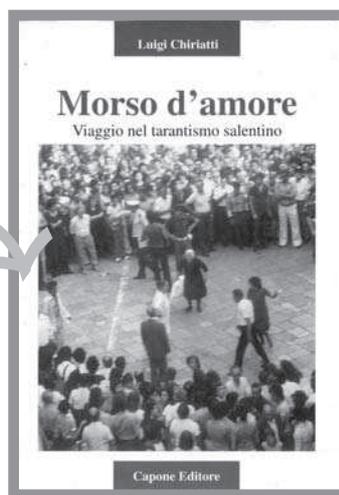
zicare" nell'idioma locale) dalla tarantola a un polpaccio. Sentì subito gonfiarsi la gamba, cominciò a vedersela annerire e subito dopo sentì salire sul corpo i sintomi della sofferenza (con questo termine le tarantate del Salento chiamano quella loro particolare condizione di possessione dal ragno). In un momento di allucinazione si vide apparire davanti san Paolo nelle sembianze di un ragazzetto di 7-8 anni, che le chiedeva di recarsi subito per pregarlo nella cappella a lui dedicata nella città di Galatina. Fu quanto immediatamente fecero i parenti di Luigia, anche se constatarono che le sue tribolazioni continuarono per più di un mese. La ragazza era stata "pizzicata" ai primi di giugno, mentre la grazia la ricevette il 7 luglio successivo. Dopo 15 giorni di balli e di suoni presso la chiesetta di san Paolo, i suoi genitori furono costretti a trovare una casa nella stessaGalatina. Quell'anno, a cavallo tra gli anni '40-50 – secondo il ricordo della sofferente – Luigia rimase distesa sul pavimento della cappella per più giorni (secondo la logica della tarantata, si tratta di un tempo corrispondente alla scansione di più visite alla cappella per solo alcune ore effettuate per diversi giorni). La sua momentanea guarigione – secondo le sue affermazioni – fu dovuta al ritorno rituale fatto sullo stesso luogo dove si era sentita morsicata la prima volta. Successivamente a questo episodio – e alcuni anni dopo al primo evento – questa donna venne "soffiata" da un altro animale, il serpente ("sacara" nell'idioma locale), che la "condizionò" (la fece soffrire) ulteriormente.

Ed ecco i passi salienti dell'intervista – "Santu Paulu benedittu, intra la mano tegnu scrittu lu nome de Maria, llea stu valenu d'intra a mmia" (17 febbraio 1993) – che testimoniano come avvenne il secondo evento, che a noi qui interessa, perché ci fa immediatamente comprendere i termini della transe allucinatoria di questa donna:
«… abitavo a Carpignano. Dopo tre anni che ero stata pizzicata, nel mese di maggio, dovetti partire. Allora la buonanima di mio padre aveva alcuni operai che lavoravano l'orto, noi eravamo un sette-otto ragazze che facevamo il tabacco. Stavamo sedute per terra quando sentii una cosa che faceva pfiuuuu!, pfiuuuu! Allora, mi alzai e vidi un serpente dietro di me. Cominciai a correre, io davanti e lui dietro. Correvo e lui alzava la coda veloce dietro di me. Mi sentii male, stetti con la febbre a quaranta gradi, mi portarono anche in ospedale. Allora, i miei fratelli presero il serpente e lo fecero in sette pezzi […] Io avevo gli stivali, la "sacara" [un cervone tipico della zona] non riuscì a mordermi subito, perché mi voltai e l'afferrai così (fa il gesto della mano che stringe qualcosa con due dita). La sacara mi spaventa. Il serpente è un animale che reagisce. Non vuole essere disturbato. Ho visto soltanto una donna che ha ucciso una sacara. Era di San Donato, e la portava a Galatina. Allora, una volta, andavano e dicevano: «Guarda, sta ballando, sta ballando», e andavano a San Donato. Sentivano suonare un tamburello e quella ballava, ballava, tre-quattro giorni. Bisognava ballare notte e giorno… C'erano i colori della taranta. Era quella che ti faceva

ballare, non eri tu. A me fece ballare che ero incinta di otto mesi».
(cfr. M. Nocera, *Il morso del ragno. Alle origini del tarantismo*, Lecce 2005. pp. 42-45).
In questa dichiarazione è interessante notare la capacità visionaria della donna che si "sentì" spinta a "vedere" il serpente correrle dietro, che le scodinzolava la coda quasi fosse un cane, che la soffiava.
La letteratura sul fenomeno del tarantismo è ormai molto estesa e i casi come quello di Luigia sono a centinaia. Considerando solo l'ultima parte del Novecento, gli studiosi che si sono interessati del fenomeno sono stati: Ernesto de Martino, *La terra del rimorso* (1961); Giovanni Jervis, *Il tarantolismo pugliese* (1961); Annabella Rossi, *Lettera da una tarantata* (1970); Giovambattista Bronzini, *Note su La Terra del rimorso* (1976); Brizio Montinaro, *Salento povero* (1976); Fernando Panico, *Il vestito bianco, Ricerca etno-antropologica sul tarantismo pugliese* (1983); Gorge Lapassade, *Gli Stati Modificati di Coscienza* (1990); Giorgio Di Lecce, *La danza della piccola taranta* (1994); Luigi Chiriatti, *Morso d'amore. Viaggio nel tarantismo* (1995); Gisele Schmeer, *Il Panno rosso* (1997); Pierpaolo De Giorgi, *Tarantismo e Rinascita* (1999).
Un più completo studio su tale letteratura è possibile leggerlo nel libro scritto a due mani da Gabriele Mina e Sergio Torsello, La tela infinita. *Bibliografia degli studi sul tarantismo mediterraneo 1945-2004*, pubblicato nel 2005. Sui casi di tarantismo salentino esiste anche una buona documentazione filmica, a partire dai classici documentari di:

- Diego Carpitella, *Meloterapia del tarantismo pugliese* (1959); Gianfranco Mingozzi, *La taranta* (1961);
- Annabella Misculglio, *Morso d'amore* (1981); Edoardo Winspeare, *San Paolo e le tarantole* (1991);
- R. Stegmoller, *Der Janz der Kleine spinne Die apulische Tarantella* (1992).

Negli anni '90 notevole è stata la produzione documentaristica e di fiction, a partire da *Pizzicata* dello stesso regista Edoardo Winspeare.

3. Per quanto riguarda invece la condizione tipica dell'estasi di visionarietà riferita all'artista, vale a dire di quella particolare transe dell'artista, riporto qui una testimonianza orale ascoltata da un pittore salentino, che ha dichiarato:

«La mia opera nasce dall'osservazione estetico-cromatica di una realtà concreta, che può essere un episodio, una nota musicale, un canto, un verso di una lirica, delle noci cadute fuori da un sacco di juta, un verde bottiglia splendente di una piantina di menta, due limoni di un giallo puro metafisico… Tutto ciò diventa nella mia mente un'immagine, una voce, una musica, un qualcosa di più o meno indeterminato, indefinito, eppure dai contorni stranamente riconoscibili. Dal momento in cui mi accorgo che posso realizzare [creare] questa opera, il mio corpo come la mia mente entrano in una sorta di fibrillazione disordinata, alla ricerca immediata delle fondamenta per la realizzazione. Fino a quando non sarò davanti alla materia grezza da modificare, mi sento vivere come in uno stato di transe, come in sospensione tra l'ordinarietà della vita quotidiana e l'opera d'arte da realizzare [creare]…
Non dormo, o comunque non dormo come mi accadeva di farlo fino al giorno prima; non mangio; non saluto mia moglie; non guardo in faccia i miei figli; abuso di tutto ciò che mi fa sentire diverso dagli altri. Questo stato disordinato del corpo e della mente mi dura fino a quando l'opera non è iniziata, poi lentamente, una volta data la prima pennellata o il primo colpo di scalpello o scritto sulla pagina bianca il primo verso, lo stato di fibrillazione comincia ad allentarsi, immergendomi in un nuovo torpore, con il corpo e la mente che cominciano a distendersi in una sorta di apparente quiete. Questo nuovo stato di coscienza, che a differenza di quello precedente sento come più ordinato, più disciplinato rispetto alle normali esigenze del corpo e della mente, mi perdura per tutto il tempo che occorrerà per completare l'opera che vado realizzando [creando] fino a quando non sarò giunto all'apposizione della firma. Solo dopo aver compiuto questo ultimo atto – che a volte non è mai l'ultimo, perché intervengo ancora con un ritocco, un aggiustamento, ecc. – riguardo l'opera realizzata [creata] e comincio a giudicarla accorgendomi che non è più quella che avevo immaginato, spesso non riuscendo a ricordare quale sia stato il passaggio che mi ha portato a quella soluzione artistica. Guardo l'opera e sento che essa è sì il frutto del mio operare, ma un operare emerso inconsciamente da uno stato non pienamente controllato, non lucido fino in fondo; faccio fatica a riconoscere alcune soluzioni come il solo prodotto delle mie conoscenze. Un dato però è certo: è solo un ricordo lontano lo stato disordinato di fibrillazione del corpo e della mente, di cui ero pervaso al momento in cui ho pensato e immaginato l'opera; per quanto riguarda invece lo stato ordinato dissociativo che mi pervadeva il corpo e la mente durante la realizzazione [creazione] dell'opera, avendo ancora davanti a me la stessa, lo sento come una piacevole prova superata… Il resto poi diventa rilassamento, sonno profondo, sorriso per tutti, riappagamento, riconoscimento del sé».

Questa descrizione tipica degli stati di coscienza (estasi, creatività e visionarietà) dell'artista non è anonima, ma il compendio delle risposte che in

più di vent'anni ho avuto dai molti amici pittori, scultori, intagliatori, fotografi, compositori musicali, poeti, ai quali appositamente avevo posto delle domande precise.

Questi particolari stati di coscienza e le capacità estatico-visionarie dell'artista sono stati studiati anche dallo psicanalista Gilberto Camilla il quale, a proposito dell'arte pittorica, ha scritto: «Non tutta l'arte è visionaria, ma certamente esiste un'arte inequivocabilmente visionaria, e alcuni artisti sono stati (o sono) visionari. Per "arte visionaria" dobbiamo intendere quelle rappresentazioni che sono o uno strumento per il "viaggio" verso il superamento del visibile, "oltre" l'apparenza del mondo tangibile, oppure la visione deformata dello stesso artista, una sorta di trasformazione magica della realtà» (cfr. G. Camilla, Arte visonaria 1, in *Altrove*, maggio 2000, n. 7, pp. 84-103).

E poco oltre, lo stesso autore precisa: «L'arte, prima di diventare la forma espressiva con il significato a cui diamo oggi, cioè di opera di valore estetico, era espressione soprattutto religiosa, e non a caso presso molti popoli antichi erano generalmente ignote espressioni artistiche che non avessero significato religioso. La pittura – cioè le immagini – erano "incantesimi" protettivi contro gli "spiriti del male", e trovavano nella "maschera" il prototipo transculturale della rappresentazione del divino e dell'esorcismo visivo, spesso associata ai culti estatici. La maschera è un volto che non è un volto, un intermediario fra l'uomo e il non raffigurabile, l'extra-ordinario. Non è un nascondere: per questo basterebbe un velo, una stoffa sul volto: la maschera "porta fuori" chi la guarda, in un'altra dimensione» (cfr. Gilberto Camilla, Arte visionaria 2, relazione tenuta a settembre 2004 a Perinaldo in occasione del Convegno annuale della Sissc).

Concetti, questi di Camilla, che erano stati anticipati da Georges Lapassade nel suo libro *Gli stati modificati di coscienza*, un classico degli studi scientifici sulla psiche, a proposito della differenza tra l'Ego di transe e l'Ego di veglia, ha scritto che nella poesia, come nella creazione artistica in genere, è l'Ego di transe che domina nonostante le apparenze indichino l'iperlucidità del poeta. Sembrerebbe di capire che senza la condizione della transe, in questo caso di tipo estatico, l'opera poetica non possa essere partorita. E fa l'esempio del poema *Cimitero marino* di Paul Valéry, per il quale «La poesia, in quanto esperienza vissuta, è essa stessa una transe che passa, necessariamente, attraverso tre fasi della transe:

1. la rottura con il mondo esterno;
2. l'instaurazione della transe;
3. il ritorno al mondo che si era lasciato per un pò di tempo» (cfr. *Stati modificati e transe*, p. 132).

Se si osservano attentamente la prima e la seconda delle tre fasi descritte da Lapassade e da lui indicate come «rottura con il mondo esterno e instaurazione della transe» è facile intuire che ci troviamo davanti alla condizione di dissociazione dell'artista il quale, per scrivere il suo poema (o dipingere o scolpire la sua opera), ha bisogno dell'autodissociazione, cioè di uno «stato di estasi», altrimenti il risultato della sua scrittura o pittura o scultura o altro ancora non sarà vera

poesia o opera d'arte altra, piuttosto semplicemente il risultato di un mestiere, di una tecnica, di un gioco di cui si conoscono già tutte le mosse da fare.

4. Quindi, senza estasi, senza capacità visionaria, senza transe (naturale o indotta che sia) non può esserci creatività estetica. È questa una condizione imprescindibile, come condizione imprescindibile alla creatività è pure lo stato del "retato", cioè di colui recluso all'interno di una rete, che può essere un carcere, un lager, un recinto qualsiasi, una dipendenza, una condizione d'insofferenza, un rapporto interpersonale insopportabile.

Illuminante – a proposito di creatività e scrittura riferito alla condizione del recluso – è l'esempio riportato da George Steiner, in *Grammatica della creazione. Una serrata indagine sul mistero della creatività, un'eloquente e drammatica diagnosi del nostro presente* (Garzanti 2003, pp. 208-210). In questo testo l'autore scrive:

«La prigionia solitaria può essere involontaria. La seconda categoria di solitudine creativa è politica. Attraverso tutta la storia, grandi opere di letteratura e di analisi filosofica sono state prodotte da persone incarcerate dal dispotismo, dalla censura e dalla repressione. Da Boezio a Cervantes, dal "Don Chisciotte a Sade", il catalogo delle opere senza tempo scritte in prigione è lunghissimo. Il talento lirico di Chénier raggiunge il suo apice poche ore prima che il poeta venga ghigliottinato. Anche se si tratta forse di un'impressione retroattiva, l'ombra dell'esecuzione incombe sui testi migliori di Lorca. *Le lettere dal carcere di Gramsci* o di Havel, le poesie contrabbandate fuori dai campi di lavoro o di sterminio, sono persino troppo rappresentative del [...] Novecento. Dove c'è tirannia – politica, ecclesiastica o tribale – la letteratura (la musica con minore costanza) è l'agente di un'opposizione dichiarata o esopica, di un'ironia sovversiva e di speranze clandestine. È, secondo la locuzione russa, "lo stato alternativo". Sin dall'antichità sono stati massacrati poeti e pensatori, i loro scritti sono stati bruciati o mandati al macero, le loro possibilità di pubblicazione sono state bloccate [...]. Ogni volta che il totalitarismo diventa megalomane, il che è una tautologia, si attiva la sua sensibilità ai pericoli che costituiscono le voci dell'anarchia, del furore libertario o della derisione in letteratura. Stalin non aveva del tutto torto quando considerava l'epigramma di Mandel'stam sul "montagnolo del Caucaso" come una sfida intollerabile. Gli ironisti dell'illuminismo o del liberalismo romantico, i custodi della protesta come Voltaire, Shelley, Heine, Zola o Solzenicyn hanno tutti conosciuto il carcere o l'hanno evitato per poco [...] L'esilio serve da molto tempo a infliggere la solitudine.

L'artista viene bandito in un isolamento a tenuta stagna, tagliato fuori dal proprio lavoro e allontanato da chiunque potrebbe rispondervi (vedi il caso di Ernst Barlach, drammaturgo, artista grafico e scultore, sotto il nazismo). Le relazioni e la comunicazione normali con il mondo esterno erano proibite a un Bulgakov o a una Achmatova.

L'ostracismo sistematico spinse Cvetaeva al suicidio. L'espressione "sepolti vivi" è un cliché, ma un clichè nauseante. Fra tutti gli isolamenti punitivi quello dalla propria lingua, per uno scrittore, è il più crudele. Nabokov, che ha sempre rimpianto di essere stato bandito dal tesoro del suo russo nativo, si è risolto a distillare un inglese-americano sontuosamente suo. Borges avrebbe potuto trionfare in varie lingue. Lo fece Beckett. Ma erano, molto verosimilmente,
i precursori privilegiati di un mutamento della consapevolezza linguistica, di una nuova libertà di discontinuità tra la lingua madre e quella poetica [...] Quasi fino a oggi, lo scrittore scacciato dalla sua lingua è stato come un pittore accecato./ Nessuna descrizione di questa carenza, di questa sepoltura da vivi, è più disperatamente consapevole delle "Tristia" di Ovidio (per diritto conferito dalla sofferenza, Mandel'stam ne riprenderà il titolo): «Sono il libro di un esule ed entro nella Città [Roma]:/ pieno di paura, Amico Lettore, porgi la tua mano;/ gentile al viaggiatore stanco, non temere di doverti vergognare di me;/ ì nessun verso in queste pagine insegna ad amare./ Il destino del mio autore è tale, che lui non ha bisogno/ di nasconderlo con battute di spirito./ E quell'opera, che fece male a comporre per scherzo nella sua verde età,/ egli la condanna e la odia, purtroppo troppo tardi!»
(pp. 208-210).

5. La scrittura come forma creativa, scaturente da una condizione da transe, è stata ripresa pure dallo psicanalista junghiano Vincenzo Ampolo il quale, nel suo libro *Le voci dell'anima. Scrittura narrazione e pratica analitica* (Nardò 2003), a proposito dei fenomeni collegati alle transe terapeutiche della scrittura, cioè di quella condizione dell'estasi come "fuoriuscita dal sé" scrive:

«Fuori dal mondo, [...] c'è un territorio "tra occhi aperti e chiusi" dove la vacanza è particolarmente fruttuosa e vivificante. La *reverie,* le visioni ipnagogiche, il fantastico e la *poiesis* in generale, fanno parte di questo mondo liminale. Stiamo parlando del mondo *imaginalis*, quel luogo, quella capacità della mente che ci propone visioni vitali e creative capaci di permettere la ri-creazione fuori dai labirinti del logos. Il simbolo, l'immagine mentale del simbolo, può evocare, provocare una visione. [...] Tutti noi abbiamo vissuto delle transe, ma queste esperienze restano per lo più personali e laiche: quasi demoni privati con cui ci confrontiamo in solitudine. Questi momenti vengono in genere dimenticati e comunque di essi non si parla mai volentieri: momenti di rottura in cui l'essere si fa vacillante, senza corazze, vulnerabile. In questi momenti di "visione", è possibile "creare" o comunque fare esperienze importanti, capaci di cambiare la propria realtà psicofisica e insieme la propria esistenza o al contrario incontrare il terrore e la propria pietrificazione, il proprio annientamento»
(pp. 53-54).

Altro esempio di scrittura scaturente da una condizione di transe e quella riportata da Luisella Carretta, artista genovese esperta di voli degli uccelli e delle api che, in una sua

esperienza di transe performativa, del luglio 1992, scrive:

«Quando mi sono accasciata sugli scalini, mi sono perduta. Il mio corpo e la mia mente si sono sdoppiati, sentivo la presenza delle persone intorno, ma un'altra parte di me ha cominciato veramente a dormire (io da tutta una vita, anche sola nel mio letto, faccio una grande fatica ad addormentarmi. Dopo pochi minuti ho cercato di svegliarmi e non ci riuscivo e finalmente, dopo più o meno cinque minuti, con uno sforzo terribile sono riuscita lentamente a sollevare la mia schiena per mettermi seduta. Alla mia sinistra c'era il foglio che dovevo leggere, una piccola torcia e gli occhiali. Molto lentamente, non riuscivo a essere più veloce, ho preso il foglio, ho acceso la torcia e mi sono messa gli occhiali.
Credevo di avere recuperato totalmente il controllo di me stessa, ma non avevo ancora la voce».

È questa una situazione tipica di uno stato estatico. Altro esempio di estasi indotta al fine della produzione di un testo poetico è quello del poeta magliese Salvatore Toma, la cui scrittura in versi è stata effettuata sempre dentro al vortice di travagliati momenti. Le sue immagini visionarie non provenivano – come qualcuno ha scritto – esclusivamente da un suo particolarissimo mondo onirico, che pure aveva; piuttosto, invece, da uno stato di estasi indotta. È lo stesso poeta che lo descrive in una sua lucida lirica:

«Delirio/ Non succede mica tutti i giorni/ di aprire la porta di casa/ e vedersi lì per terra rotolare/ un chicco di grano/ raggrinzito come un feto/ o chiuso come un rimorso/ o vedere sul muro tingersi/ una verdissima boscaglia/ dove un cervo dal mantello rosso/ lotta con un'aspide/ un bull terrier con un'ape/ un iceberg/ con un decrepito viandante./ c'è da chiedersi se la realtà/ sono gli occhi/ il naturale il tangibile/ oppure lo sgambetto l'alcol/ il perdono impossibile» (cfr. *Forse ci siamo*, Centro culturale *Pensionante de' Saraceni* Lecce 1983, p. 19).

Infine un'ultimo esempio, per me quello più emblematico, e che somiglia molto all'esempio citato da Georges Lapassade in *Stati modificati e transe*, a proposito di Paul Valery e del suo poema *Cimitero marino*, è il caso di Dino Campana e della sua scrittura "dissociata". Egli "crea" la sua opera in un continuo stato di estasi. In *Sogno di prigione*, scrive:

«Nel viola della notte odo canzoni bronzee. La cella è bianca, il giaciglio è bianco. La cella è bianca, piena di un torrente di voci che muoiono nelle angeliche cune, delle voci angeliche bronzee è piena la cella bianca. Silenzio: il viola della notte: in rabeschi dalle sbarre bianche il blu del sonno. Penso ad Anika: stelle deserte sui monti nevosi: strade bianche deserte: poi chiese di marmo bianche: nelle strade Anika canta: un buffo dall'occhio infernale la guida, che grida. Ora il paese tra le montagne. Io al parapetto del cimitero davanti alla stazione che guardo il cammino nero delle macchine, su, giù. Non è ancora notte; silenzio occhiuto di fuoco: le macchine mangiano rimangiano il nero silen-

zio nel cammino della notte. Un treno: si sgonfia arriva in silenzio, è fermo: la porpora del treno morde la notte: dal parapetto del cimitero le occhiaie rosse che si gonfiano nella notte: poi tutto, mi pare, si muta in rombo: Da un finestrino in fuga io? io ch'alzo le braccia nella luce!! (il treno mi passa sotto rombando come un demonio)» (cfr. *Canti orfici e altri scritti*, Vallecchi editore, Firenze 1952, p. 87).

Ancora Campana che scrive in un altro passo della piccola prosa *La giornata di un nevrastenico*: «… Delle ragazze tutte piccole, tutte scure, artifiziosamente avvolte nella sciarpa traversano saltellando le vie, rendendole più vuote ancora. E nell'incubo della nebbia, in quel cimitero, esse mi sembrano a un tratto tanti piccoli animali, tutte uguali, saltellanti, tutte nere, che vadano a covare in un lungo letargo un loro malefico sogno» (cfr. D. Campana, op. cit., p. 89).

6. Il caso dello stato di estasi "naturale" dell'artista Luisella Carretta, quello di estasi "indotta" del poeta Salvatore Toma, e quello "dissociato" del poeta Dino Campana, ci dicono che per creare un'opera d'arte, esteticamente accettabile, occorre "sempre" sapersi scindere, soprattutto scindere il corpo dalla mente e spesso la mente dalla stessa mente. Se questa particolarissima condizione pisco-fisica viene a mancare, l'opera d'arte in sé non nasce.
Riflettendo ancora sulla scrittura, la persona che scrive lo fa sia col corpo sia con la mente. Allora ci si chiede: «perché il corpo (la mano, il piede, la bocca, ecc.) scrive?»; e «perché la mente pensa – quando ha deciso di pensare – ciò che il corpo deve scrivere?». Perché sostanzialmente esso si libera da un qualcosa che lo opprime scrivendo, liberando quella "zona d'ombra" che sta dentro a ognuno di noi. La scrittura (ma anche l'arte pittorica, scultorea, e ogni espressione artistica) analizza i sensi e risolve la contrapposizione degli opposti complementari. La scrittura aiuta e fa crescere la creatività, riuscendo a risolvere le fratture dei corpi. Attraverso l'opera d'arte scaturente da una condizione da transe avviene la ricomposizione di quanto la vita ha scomposto e stritolato.
La creatività, come espressione di uno stato alterato di coscienza, diviene quindi la base da cui scaturisce ogni opera d'arte, rappresentando quella tela naturale sulla quale il ragno ancestrale fila il suo ricamo, tessendo imperituramente la matassa della vita e della morte. Questo misterico passaggio – che noi chiamiamo transe – contribuisce ad allargare ulteriormente l'area della coscienza. Per questo non dobbiamo avere paura della transe e di ogni possibile "transito", perché questo passaggio liberatorio ci porta a fare ritorno alla radice, ci porta a riconciliarci con la Magna Mater (la Terra), dalla quale ci siamo staccati all'inizio della nostra origine cominciando a incamminarci sul percorso "doloroso" della vita e alla quale siamo destinati a ritornare quando non avremo più il vento nella bocca.

Archivio storico

A CURA DI
GILBERTO CAMILLA E FULVIO GOSSO

Da questo numero la Rivista *Altrove* si arricchisce di una sorta di Appendice, dedicata agli "Archivi Storici", che intende riprendere e far conoscere alcuni lavori del passato che in qualche modo sono tappe miliari nella storia della Ricerca scientifica sugli stati di coscienza chimicamente indotti.
Abbiamo voluto inaugurare questa nuova sezione con un lavoro italiano, tracciando così un continuum con gli *Archivi Storici della Ricerca italiana sugli Psichedelici*, di cui furono pubblicati due numeri alcuni anni or sono.

Sintomi visibili nell'intossicazione mescalinica

Camillo Duc
Sezione Oculistica dell'Ospedale Maggiore di Novara

Rouhier ha definito il Peyotl: «La plante qui fait les yeux émerveillés»[1].

In base alle interessanti descrizioni sull'azione di questo vegetale, il cui uso è assai diffuso presso alcune tribù indiane dei Messico, l'elemento predominante ed essenziale non sembra essere rappresentato dalle allucinazioni visive le quali, secondo le asserzioni di molti sperimentatori, dominano invece il quadro dell'ebbrezza mescalinica.

L'apparente contrasto poggia su delle ragioni comprensibili se si tiene conto, fra l'altro, della possibile diversità di azione tra la droga originaria, ingerita dagli Indigeni per lo più senza manipolazioni, sotto la forma naturale di "mescal-buttons", e la Mescalina che rappresenta uno solo degli alcaloidi del Peyotl. Emerge d'altra parte dalle ricerche di Heffter[2] come ad ogni alcaloide contenuto nella pianta corrisponda un'azione fisiologica e farmacodinamica particolare. Lo stesso autore precisa poi che il cloridrato di Mescalina, ad una dose compresa tra 2 e 8 ctg. produce una sensazione di accasciamento alle membra, rallentamento del polso e cefalea leggera; senso di nausea e di pienezza allo stomaco, oltre ai sintomi precedenti, se si raggiunge la dose di 10 ctg.; effetti più marcati e apparizione di visioni colorate superando la dose di 15 ctg.

È però il caso di attribuire a queste cifre un valore relativo, tenendo conto cioè della suscettibilità individuale assai variabile, specialmente per quanto riguarda i sintomi psicosensoriali, come risulta dalle affermazioni di molti, convalidate anche dall'esito di alcune mie esperienze.

Gli studiosi sono comunque concordi nel riconoscere lo scarso potere tossico del Peyotl e di questo parere è pure Soldi[3] che si è recentemente occupato dell'argomento. Pur tenendo poi conto della possibile diversità d'azione in uomini di altra razza, è lecito avanzare dei dubbi sulle sue vantate virtù terapeutiche in tutta una serie di affezioni fra le più diverse, convinzione che è profondamente radicata presso alcune popolazioni Americane per le quali tale droga costituisce il "gran principio della Vita", e rappresenta il medicamento essenziale della locale farmacopea.

Nota 1.
ROUHIER, *La plante qui fait les yeux émerveillés*, Le Peyotl, Paris, Doin, 1927.

Nota 2.
HEFFTER, *Ueber zwei Cacteenalkaloid,* Berichte, pag. 2.975, 1894.
HEFFTER, *Arch. fur experimentelle Pathologie,* vol. XXXIV, pag. 65, 1894.
HEFFTER, *Ueber Cacteenalkaloide, Ber. der Deut. Chem. Gesel*, pag. 216, 1896.
HEFFTER, *Ueber Pellote. Arch. fur experimentelle Pathologie*, vol. XL, pag. 385, 1898.
HEFFTER, *Ueber Cacteenaikaloide. Ber. der Deut. Chem. Gesel*, vol. *XXI*, pag. 1193, 1898.
HEFFTER, *Ueber Cacteenalkaloide, Ber. der Deut. Chem. Gesel*, vol. XXXIV, pag. 33004, 1901.

Nota 3.
SOLDI, *La scienza del farmaco*, pagg. 156, 215, 249, 1934.
SOLDI, *La scienza del farmaco*, pag. 36, 1935.

Riferisce Mariano Ruiz[4] che la pianta è anche largamente. usata come tonico e stimolante da certe popolazioni che "mangiano mezzo Peyotl riservando l'altra metà per fregarsi i garretti, le ginocchia, i piedi, e così possono camminare per molte leghe senza provare né fame né sete". Lo stesso autore dice che gli indigeni possono trascorrere otto giorni consecutivi senza dormire né giorno né notte e senza sentirsi stanchi, ingerendo ogni 4 o 5 ore un decilitro di infuso di Peyotl fermentato colla prolungata esposizione al sole. È attribuito a Lewin[5] il merito di avere per primo richiamato l'attenzione degli studiosi sulle proprietà farmacologiche della Mescalina e sulle sue possibili applicazioni terapeutiche nell'uomo di razza bianca. Se ne sono poi occupati Prentiss e Morgan[6] i quali ne consigliano l'uso in certe forme deliranti, nell'irritabilità nervosa eccessiva, nell'agitazione e nell'insonnia dolorosa. Interessanti studi ha compiuto Walter Dixon[7] sul solfato di Mescalina a dosi diverse, riscontrando nei piccoli vertebrati un'azione associata di eccitazione e di inibizione sul sistema nervoso periferico e centrale, nell'uomo un effetto marcato sulle aree visive e psicovisive del cervello.

Landry[8] esalta le proprietà della droga, alla quale attribuisce "l'attività della stricnina, l'azione sedativa della morfina ed il potere tonico della china". Peraltro, malgrado tutti i suoi vantati pregi e le sue proprietà effettivamente singolari, la Mescalina non è ancora entrata nel novero dei medicamenti di uso corrente e bisogna ammettere che, fino ad oggi per lo meno, costituisca più un danno che un vantaggio dal punto di vista sociale, essendo l'agente di una reale narcomania, sia pure fra le meno nocive. Heffter ebbe a dire, parlando dei sintomi allucinatori visivi, conseguenti all'ingestione di Mescalina, che gli effetti sgradevoli (nausea ecc.) attenuano fortemente il piacere delle belle visioni, per cui non è da temere il diffondersi di tale sostanza come mezzo di ebbrezza fra i popoli civili. L'asserzione dell'autorevole studioso ha avuto successivamente una smentita ed infatti a questo proposito riferisce Lorenzini[9] che la notevole

Nota 4.
MARIANO Ruiz, *Estudio relativo al Peyotl*, Istituto Medico Nacional de Mexico, 1913.

Nota 5.
LEWIN, *Ueber Anhalonium Lewinii. Arch. fur exp. Pathol. und Pharmaz*, vol. XXIV, pag. 401, 1888.
LEWIN, *Ueber Anhalonium Lewinii und anderen Cacteenalkal. Arch. fur exp. Pathol. und Pharmaz, vol.* XXXIV, pag. 374, 1894c.
LEWIN, *Ueber Anhalonium Lewinii und anderen giftige Caeteen*. Ber der Deuts. botan. Gesel, vol. XII, pag. 283, 1894.

Nota 6.
PRENTISS e MORGAN, *Therapeutic uses of Mescal. buttons*, Therap. Gazette, vol. XX, pag. 4, 1894.

Nota 7.
WALTER DIXON, Britisch Medical Journal, Vol. II, pag. 1060, 1898.

Nota 8.
LANDR, Therap. Gazette, pag. 16, 1899.

Nota 9.
LORENZINI, *Il mescalismo*, Rassegna Clin. scient. dell'I.B.I., pag. 561, 1930.

diffusione dell'uso abitudinario della Mescalina specialmente in Inghilterra e negli Stati Uniti ha indotto pochi anni or sono gli igienisti di quei paesi ad invocare da parte della autorità sanitarie dei provvedimenti tendenti a controllarne la produzione e l'uso, comprendendola fra gli alcaloidi dotati di intensa azione voluttuaria. La descrizione, da parte degli AA. che si sono interessati dell'argomento, dei sintomi visivi che accompagnano l'ebbrezza mescalinica non è uniforme né appare unicamente in relazione colla quantità di droga somministrata.

Bresler[10], in base a numerose esperienze su alienati, ritiene che non esista altro agente farmacologico che possa, senza disturbi della coscienza e senza effetti accessori considerevoli, eccitare tanto potentemente come la mescalina una regione circoscritta della corteccia cerebrale e cioè la porzione corrispondente al centro corticale visivo. Di questo parere non è Waeber[11] che ha osservato nel maggior numero dei casi una fenomenologia nella quale l'elemento più saliente non era rappresentato dalle allucinazioni visive ma da modificazioni psicosensoriali di altra natura. Jansch[12] sostiene che la facoltà di apprezzare le variazioni della illuminazione si accentua sotto l'azione della Messalina.

Nota 10.
BRESLER, *Psychiatrisch-neurologische Wochenschrift*, n. XXVII, 1905.

Nota 11.
WAEBER, *Petersburger medizinische Wochenschrift*, n. 2, pag. 17, 1912.

Nota 12.
JANSCH, op. cit., da Lorenzini.

Critchley[13] l'ha sperimentata su sé stesso alla dose di 20 ctg. e ci offre una interessante descrizione delle vivaci e mutevoli visioni colorate e delle allucinazioni a contenuto oggettivo: "fiori di varia forma che si dispongono come in aiuole in parco: compaiono anche un palco per banda e delle sedie, ciascuna delle quali ruota velocemente sul proprio asse; delle farfalle invadono la scena: il palco per banda scompare. Le farfalle si raccolgono nel centro della scena e formano un gruppo brillante che ruota rapidamente nella direzione delle sfere dell'orologio. Vi si sostituisce poi un labirinto: nel viale di esso si muovono senza fine, sinuosamente, oggetti di varia lunghezza e di tinte brillanti". Lo stesso autore, a proposito della proprietà terapeutiche [748] della droga, asserisce di avere ottenuto in qualche tabetico miglioramento dell'acutezza visiva e notevole allargamento del campo visivo. Secondo Kluver[14] le visioni colorate sono alle volte indefinibili per la vivacità e varietà tale da renderne impossibile il paragone e la descrizione. L'impressione del rilievo e della prospettiva è, secondo l'autore, molto più netta che di norma e, pur essendo il soggetto cosciente, le allucinazioni si svolgono indipendentemente dalla sua volontà.

Un interessante studio sperimentale sul meccanismo dell'allucinazione visiva conseguente alla somministra-

Nota 13.
CRITCHLEY, op. cit., da Lorenzini.

Nota 14.
KLUVER, op. cit., da Lorenzini.

zione di Mescalina è stato compiuto da Alwyn Knauer e William J. M. Maloney[15]. Più diffusamente ed anche dal punto di vista farmacodinamico ha trattato successivamente l'argomento Kurt Beringer[16]. Lippi[17] così si esprime nei riguardi dei sintomi visivi nell'ebbrezza mescalinica: "Le visioni hanno spesso uno splendore che i poeti potrebbero invidiare, come quella d'un tappeto d'oro scuro sopra il quale scorrono degli ornamenti d'oro rutilante. Tutto è sfarzosamente illuminato, tutto ha contorni meravigliosamente ricchi di colori, tanto da abbagliare. Simultaneamente lo spazio sembra più ampio e si prova una vera gioia a constatare che tutto è vasto e che i motivi stessi si deformano e si muovono. Una delle caratteristiche che più colpiscono è che le fisionomie appaiono più significative, più espressive e spinte fino alla caricatura. La ricchezza incredibile delle sensazioni è moltiplicata dal fatto che, a complicarle, i sensi si associano, un suono risveglia un colore o una sensazione tattile e inversamente: così non si sa più se si vede o si sente".

Nota 15.
ALWYN KNAUER e WILLIAM J. M. MALONEY, *The Journal of Nervous and Mental Disease*, vol. XL, pag. 425, 1913.

Nota 16.
KURT BERINGER, *Der Meskalinrausch; seine Geschichte und Erscheinungsweise*, Springer, Berlin, 1927.

Nota 17.
LIPPI, *La mescalina, Rassegna di studi psichiatrici*, vol. XIX, pag. 1049, 1930.
LIPPI, *La mescalina*, Rassegna di studi psichiatrici, vol. XX, pagg. 203, 348, 1931.

Particolarmente interessanti dal punto di vista dei sintomi visivi sono i dati forniti da Forster[18] il quale ha sperimentato su sé stesso l'azione del solfato di Mescalina alla dose di 80 ctg. La fenomenologia soggettiva ed oggettiva, durante le prime tre ore decorse dall'ingestione, ha molti punti di contatto con quella provocata dalla intossicazione etilica acuta e coi sintomi di lieve avvelenamento comuni ad altri alcaloidi. Fanno eccezione però le sensazioni visive che già in questo primo periodo si presentano con delle caratteristiche particolari gradatamente crescenti e che raggiungono l'acme di intensità dopo circa 5 ore. A questo punto la sintomatologia è talmente singolare che reputo conveniente riportare integralmente la descrizione fattane dall'osservatore (il proprio assistente).

«La miopia cambia. Vede per un po' di tempo più netto il viso dell'osservatore e del Dott. Zucker, poi di nuovo confuso. Al controllo con un testo stampato a 90 cm. di distanza, può riconoscere bene lettere e parole, poi più nulla. Riconosce lettere ad una distanza come non glielo permetterebbe la sua mio pia (5 diottrie). Ascrive ciò al ripristino della capacità d'accomodazione del cristallo che in lui ormai non esisteva più. Valuta la differenza della sua ordinaria acutezza visiva coll'attuale (ora vede nettissimamente) a circa 5 diottrie.

L'avvicinarsi ed il vedere più nette delle lettere ed il loro riallontanarsi si

Nota 18.
FORSTER, *Zeitschrift für die gesamte Neurol. und Psych.*, n. 127, 1930.

alternano periodicamente. Si osservano da vicino movimenti degli occhi, mentre egli informa del vedere stravolto e del cambiamento parziale di grandezza degli oggetti; gli occhi si trovano in un quasi costante stato di irrequietezza, tremore a piccole scosse, che sembra rapidamente aumentare di intensità».

Terminato l'esperimento e scomparsa l'ebbrezza, la descrizione dei sintomi da parte dell'autore coincide fedelmente con quanto l'osservatore ha riferito e viene fatta anzi con maggiore precisione di dettagli, segno palese che la coscienza non è sensibilmente alterata durante la sbornia mescalinica. Interessante è la visione saltuaria di immagini e lettere mobili, nitide e poi confuse «come se io vedessi attraverso un sistema di lenti che ora si sfocasse ed ora no». Foster descrive poi le vivaci visioni colorate, le mutevoli differenze di dimensioni degli oggetti e particolarmente le fisionomie grottescamente deformate e l'alterazione dei rapporti fra le varie parti delle persone osservate. Termina poi la descrizione dei sintomi dicendo:

«poiché le lettere e le altre figure regolarmente andavano e venivano, passando da un punto in cui le percepivo nettamente, ammisi una oscillazione periodica nella refrazione del cristallino. Tale oscillazione doveva almeno essere di 5 diottrie poiché la mia miopia, appunto di 5 diottrie, veniva sempre transitoriamente compensata. Ed anche lo stravolgimento dei visi, delle figure, della stanza, lo spiegai con una non uniforme curvatura del cristallino. Ma quest'ultimo modo di vedere non regge poiché a questo stravolgimento dovrebbero essere assolutamente compartecipi anche alterazioni dell'apparato centrale percettivo».

Zucker e Zàdor[19] hanno sperimentato l'azione della droga in questione e distinguono gli errori sensoriali in "primitivi o specifici della mescalina" ed in "sceniformi o aspecifici". Gli AA. ritengono che mentre nei secondi è particolarmente attivo il componente fisiologico, i primi possano trovare una spiegazione fisiologica. Particolarmente interessanti sono poi le esperienze di Zàdor su individui che presentavano alterazioni varie dell'organo visivo.

In un caso di astigmatismo l'iniezione di ctg. 45 di solfato di Mescalina ha provocato numerose alterazioni dell'ambiente reale, tra l'altro sensazione di vedere gli oggetti raggrinzati o più vicini ma non sfigurati. L'autore insiste su quest'ultimo particolare in base al quale esclude che la causa delle sfigurazioni mescaliniche come pure il rimpicciolimento degli oggetti fissati risieda in una alterazione dei rapporti di curvatura nel sistema diottrico, provocata dall'alcaloide. La sintomatologia osservata in un caso di ambliopia congenita e nistagmo, trattato con ctg. 45 di Mescalina, consiste essenzialmente in movimenti apparenti, micropsia e oscillazioni nell'acutezza visiva. L'autore riferendosi al caso in oggetto, fa osservare che mentre l'ambiente reale appariva nettamente sfigurato, le visioni sceniformi erano nette ed inamovibili.

In un caso di siringomielia con nistagmo permanente la sommini-

Nota 19.
ZUCKER e ZÀDOR, *Zeitschrift für die gesamte Neurol. und Psych.*, n. 127, 1930.

strazione di 30 ctg. di Mescalina ha provocato un rallentamento delle scosse e la quasi completa scomparsa dei movimenti apparenti degli oggetti fissati (sic).
In un individuo amaurotico a destra e con cecità del campo visivo dal lato temporale a sinistra (tumore dell'ipofisi) la somministrazione di 30 ctg. di Mescalina ha determinato la temporanea comparsa della visione stereoscopica e un lieve allargamento del campo visivo.
Non meno curiosa è la transitoria diplopia monoculare accusata da un soggetto pure affetto da tumore ipofisario, con sintomatologia quasi identica a quella sopra descritta.
In un paziente con emianopsia omonima sinistra, da tumore del lobo parieto-occipitale, l'iniezione di 40 ctg. di Mescalina ha provocato dei fenomeni allucinatori ottici interessanti l'intero campo visivo.
L'autore ha poi studiato l'azione dell'alcaloide somministrato alla solita dose a diversi tabetici con atrofia ottica uni o bilaterale di vario grado ed ha notato in questi che le visioni allucinatorie erano percepite indipendentemente dall'intensità del grado visivo di ogni occhio. Zàdor, in base all'esito delle sue ricerche, insiste ancora sul fatto che le allucinazioni ottiche da Mescalina si devono distinguere in due tipi: entottiche primitive (specifiche della Mescalina) provocate cioè dalla stimolazione dell'area sensoriale compromessa, e sceniforrni (aspecifiche della Mescalina) legate all'alterazione del processo ideativo. Questi due tipi, secondo l'autore, si possono facilmente distinguere fra di loro solo negli stati di leggera intossicazione mentre non sarebbero più differenziabili quando, per azione di una quantità di tossico eccessiva, l'alterazione della coscienza provoca uno stato delirante. Le esperienze di Zucker[20] sono state praticate su ammalati di mente e le conclusioni sono relativamente poco interessanti dal punto di vista dei fenomeni allucinatori visivi.
Ceroni[21] si è sottoposto all'azione della Mescalina a dosi varie ed a diverse riprese. L'autore analizza lo stato sub-vertiginoso che ne costituisce l'effetto più costante e lo mette in relazione coi disturbi visivi: maggiore durata delle immagini postume, sfumature, imprecisione e movimenti degli oggetti e specie di quelli situati alla periferia del campo visivo, apparente oscillazione della intensità di luce. Egli non pretende dare di questi fatti una interpretazione sicura ma suppone che siano in parte dipendenti dalla midriasi, tanto più che gli è parso, guardandosi nello specchio, che in certi momenti il diametro pupillare variasse rapidamente, quasi fosse in preda ad un "hippus". Ha notato una maggiore sensibilità ai colori, nel senso cioè che le tinte apparivano più vivaci, mentre non si è verificato che in minimo grado il fenomeno della deformazione degli oggetti. Costantemente in tutte le esperienze si è ripetuta la netta visione di una iscrizione sulla superficie di diversi oggetti fissati.

Nota 20.
ZUCKER, *Experimentelles über Sinnestauschungen*, Arch. für Psych. 83. H. 3.

Nota 21.
CERONI, *Rivista sperimentale di frenatria*, pag. 42, 1932.

L'autore ritiene trattarsi non di una allucinazione ma di una illusione e tenta una spiegazione del fatto ammettendo, tra l'altro, una aumentata acuità visiva. L'autore descrive poi minutamente le interessanti, vivaci e belle visioni ottenute ad occhi chiusi, sia spontanee che provocate dalla compressione dei bulbi.

La Mescalina rappresentando una sostanza poco nota, ho ritenuto opportuno riassumere brevemente le principali ricerche che su tale alcaloide sono state praticate. Siccome poi anche le osservazioni riguardanti il campo oculare sono state descritte sommariamente da psichiatri ai quali premeva più che altro rilevare la sintomatologia generale e psichica, allo scopo di esaminarne più da vicino l'azione sull'organo visivo l'ho sperimentata su me stesso e su qualche paziente.
Ecco pertanto un breve riassunto delle esperienze, che in verità non sono ricche di elementi interessanti, per le quali mi sono servito del solfato sintetico e non della soluzione alcoolica totale di Peyotl, seguendo in questo l'esempio di quasi tutti gli sperimentatori ed il consiglio dell'autore il quale asserisce di non avere ottenuto alcun risultato con quest'ultimo preparato, pure avendolo usato a dosi molto elevate.

AUTO-ESPERIENZA

Alle ore 15,45 ingerisco 25 ctg. di Mescalina e continuo ad attendere alle mie consuete occupazioni.

Ore 16,30.
Non avverto sensazioni abnormi di alcun genere. Oggettivamente noto leggera midriasi e rallentamento del polso (67 pulsazioni al m in confronto alle 76 abituali).
Ore 17.
Provo una vaga sensazione di nausea e non noto alcun accenno a visioni colorate, neppure ad occhi chiusi. Le ripetute prove alle quali mi sottopongo non rivelano alcuna modificazione del visus né del campo visivo.
Ho poi la precisa sensazione che la percezione dei colori si mantenga normale e che non sia acuita la capacità di apprezzamento della variazione della illuminazione.
Deluso per questi risultati negativi che ritengo legati alla dose troppo piccola di Mescalina ingerita, ne assorbo per via orale altri 10 ctg.
Ore 17,45.
Persiste un lieve ed appena apprezzabile senso di nausea. Cammino per un quarto d'ora all'aperto e noto che la deambulazione è normale; ho anzi l'impressione di sentirmi le gambe più leggere.
Ore 18,30
Incomincio ad avvertire un evidente senso di freddo, una vaga irritazione generale ed una lieve stanchezza. Supponendo che si tratti dell'inizio della fase interessante dell'esperienza mi adagio su di una poltrona dalla quale posso osservare costantemente una tavola ottometrica situata a 5 metri di

distanza e faccio chiamare un collega il quale possa rilevare eventuali sintomi oggettivi e coadiuvarmi nella interpretazione di quelli soggettivi che potessero manifestarsi.

Ore 19,30

La leggera nausea è scomparsa ma persiste ed è anzi più accentuata la sensazione di freddo. Ho poi l'impressione che la coscienza mi venga meno, come se fossi in preda ad uno stato sub–vertiginoso, e che l'ideazione sia notevolmente intorpidita e rallentata. La personalità mi pare sdoppiata e costituita da un "io" che prova delle sensazioni insolite e da un altro "io" che le analizza e le controlla. Esprimo forse inesattamente questo stato al mio collega dicendo che "credo di rendermi conto dello stato d'animo e delle condizioni psichiche di un ammalato di mente". Questo stato si accentua gradatamente e noto per di più che la sensibilità tattile e dolorifica è notevolmente diminuita: una pressione colle unghie, sulla cute del dorso della mano, intensa al punto da provocare una evidente e durevole impronta cianotica, non provoca che un dolore minimo. Queste sensazioni finiscono per produrmi una certa preoccupazione che viene peraltro dissipata dalle affermazioni del collega presente il quale asserisce trattarsi di manifestazioni tossiche passeggere e senza alcuna importanza. Il numero delle pulsazioni al m è sceso a 59. La midriasi è discreta ma non massima, le pupille sono simmetriche, reagenti debolmente alla luce e non mi è possibile, in ripetuti esami, notare spontanee variazioni del diametro pupillare che ricordino l'hippus del quale parlano altri sperimentatori. Ad occhi chiusi appaiono in certi momenti delle visioni vivaci ed armoniose a carattere decorativo e senza tendenza alla geometrizzazione. Questo quadro non si modifica colla compressione anche prolungata dei bulbi. Il controllo colla tavola ottometrica, verso la quale ho cura di dirigere ogni tanto lo sguardo, e le ripetute prove eseguite a miopia corretta come pure senza lenti dimostrano che l'acutezza visiva non subisce alcuna modificazione. Riconosco però che a questo riguardo è facile essere indotti ad errate deduzioni per il fatto che qualche lettera appare alle volte deformata, altre volte ingrandita o rimpiccolita in confronto a quelle di uguali dimensioni situate sulla stessa linea. Si tratta del resto di impressioni fugaci e mutevoli simili a quelle che possono essere prodotte anche dall'ebbrezza alcoolica. Il senso del rilievo appare invece nettamente accentuato ma unicamente per gli oggetti direttamente fissati, mentre una marcata nebulosità dei contorni caratterizza quelli situati alla periferia del campo visivo: linee e disegni della tappezzeria sembrano infatti rilevati ed alle volte mobili. La campimetria non fornisce alcun dato interessante: l'estensione del campo visivo per il bianco è normale e solo per un istante ho l'impressione che quello per il verde sia più esteso che per il rosso. Questo dato non viene però chiaramente confermato da successivi esami praticati e la ricerca è poi notevolmente ostacolata dalla effettiva maggiore durata delle immagini postume: sostituendo cioè un colore ad un altro la visione del secondo si sovrappone a quella del primo per un certo tempo; succede poi una fase in cui sono percepiti alternativamente uno e l'altro con una irregolarità che non consente deduzioni attendibili. Non noto sdoppiamento di immagini

né deformazione della fisionomia del collega che è con me. Le gradazioni di distanza e le altre determinazioni spaziali mi sembrano incerte, i colori della tappezzeria e dei quadri mi appaiono più vivaci e belli del consueto, spiccano meglio i contrasti di ombre e di luci ma ho l'impressione che si tratti di una sensazione assai scialba in confronto alle meravigliose visioni descritte da altri sperimentatori. Faccio qualche sommaria prova sul senso di profondità con risultati assolutamente contrastanti e mutevoli che non permettono alcuna effettiva deduzione. Ugualmente inconcludenti sono le ricerche sul senso luminoso eseguite coll'apparecchio di Birsch Hirchfeld.

Ore 23.

Persiste la bradicardia (polso 62), la midriasi ed i sintomi tossici generali (parestesie, senso di freddo ecc.). Nel complesso le sensazioni che provo sono sgradevoli e penso con un senso di meraviglia a coloro i quali ricorrono alla mescalina a scopo voluttuario. Ulteriori prove sull'acutezza visiva e sulle varie funzioni oculari confermano quanto ho già esposto.

Ore 23,30.

Vado a letto. L'andatura è incerta e quasi barcollante. Non sento il desiderio di mangiare per quanto non abbia ingerito cibo da mezzogiorno. Durante la notte non dormo neppure per un istante. L'insonnia mi pare peraltro poco penosa pur non essendo interessata da qualsiasi piacevole sensazione o visione. Mi alzo alle 9 del mattino e provo unicamente un senso di stanchezza che logicamente attribuisco al fatto di non avere dormito.

SECONDA ESPERIENZA

Ad un soggetto con uveite bilaterale e cieco da 3 mesi, normale dal lato psichico, la somministrazione per via orale ed a digiuno di 5 ctg. di solfato di Mescalina non ha provocato sintomi di alcun genere.

TERZA ESPERIENZA

Al medesimo individuo ed a distanza di 10 giorni la somministrazione di 15 ctg. della stessa sostanza ha provocato unicamente un lieve rallentamento del polso (da 85 a 77 pulsazioni al m) che ha ripreso il suo normale ritmo dopo 4 ore circa. Allo scopo di ottenere dei dati più sicuramente attendibili e per eliminare una possibile causa di auto-suggestione il paziente non è stato informato in precedenza sulla sintomatologia che la droga avrebbe potuto provocare. Alle varie e ripetute domande rivoltegli risponde negativamente, dichiarando di sentirsi in condizioni assolutamente normali e non accusa alcuna visione o sintomo allucinatorio.

QUARTA ESPERIENZA

Ad un soggetto emmetrope e psichicamente normale vengono somministrati 40 ctg di Mescalina alle ore 16 e 15 ctg. 2 ore dopo.

Ore 19.

Il ritmo cardiaco è rallentato: pulsazioni al m 78 (prima dell'esperienza 86). Midriasi discreta, pupille reagenti alla luce. Accusa un forte senso di peso allo

stomaco e dichiara di percepire i colori con tinte più armoniose e vivaci. Esce di casa e non nota disturbi nella deambulazione. Avverte però una sensazione paragonabile a quella che si prova guardando da un finestrino di un treno in moto ed ha l'impressione che il senso della profondità e della distanza sia alterato.

Ore 21.

Sottopongo il soggetto alle diverse prove (determinazione del visus, campimetria ecc.) ma le ricerche riescono infruttuose come quelle praticate su me stesso. A proposito del campo visivo ho l'impressione in certi momenti di potere rilevare dei dati interessanti ma prove di controllo eseguite per confermarle contrastano invece coi risultati precedenti. Lo stesso avviene per le ricerche sul senso luminoso e di profondità. Il soggetto non accusa parestesie, psichicamente si mantiene assolutamente normale e l'ideazione non è rallentata. I sintomi di intossicazione sono assolutamente insignificanti in confronto a quelli da me provati e per quanto io abbia ingerito una quantità di alcaloide inferiore.

Ore 23.

Insisto nel ricercare eventuali sintomi che dimostrino un aumento della acutezza visiva ma posso escludere nel modo più formale che questa evenienza siasi verificata. Ore 1. – È a letto e non può dormire. L'insonnia però non è penosa ma, in certo qual modo, piacevole per le interessanti visioni. Dichiara egli stesso: "ho l'impressione di sentirmi un gigante in mezzo ad una moltitudine di uomini piccolissimi. Queste visioni si svolgono in un scenario illuminato e ricco di colori mobili e variabili per cui nell'insieme provo una sensazione piacevole. Però preferirei potere dormire". Riesce a prendere sonno verso le ore 5 e quando si alza alle 10 ogni sintomo è scomparso. Riferisce che le visioni colorate erano saltuarie e sono andate gradatamente scemando di intensità fino a quando si è addormentato.

QUINTA ESPERIENZA

Ad un soggetto miope di 3 diottrie, alle ore 9,40 ed a digiuno vengono somministrati 25 ctg. di Mescalina per via orale. Pulsazioni 70 al m.

Ore 10.

Nessuna modificazione nel campo sensoriale.

Ore 10,30.

Polso 82 al m; lieve diminuzione dell'attenzione.

Ore 11,30.

Assorbe altri 5 ctg. di droga.

Ore 11,50.

Leggera vertigine, senso di freddo e sintomi di lieve avvelenamento comuni a quelli prodotti da qualunque altro alcaloide.

Ore 12,30.

Fotopsie. I colori assumono maggiori vivacità ed il senso del rilievo è acuito.

Ore 12,50.

I colori degli oggetti osservati continuano ad avere una vivacità particolare e specialmente quelli complementari sono più evidenti.

Ore 13.
Tutte le facoltà psichiche sono normali. Permangono, attenuati, i sintomi di intossicazione.
Ore 13,30.
Le prove sull'acutezza visiva, senso luminoso e di profondità non forniscono alcun dato interessante.

SESTA ESPERIENZA

Lo stesso soggetto a 15 giorni di distanza assorbe 45 ctg. di solfato di Mescalina per via orale alle ore 10,15. Pulsazioni 84 al m.

Ore 10,45.
Polso 87, conati di vomito, nausea, tremori fibrillari, senso di leggerezza alle gambe.
Ore 11,45.
Assorbe altri 5 ctg. di mescalina. Viva sensibilità ai colori.
Ore 12 40.
Polso 90. Senso di relativo benessere che contrasta coi sintomi di intossicazione: tremore generale, brividi ecc. Alcuni oggetti appaiono leggermente deformati. I disegni della tappezzeria sembrano rilevati e mobili.
Ore 14.
Polso 108. Vampe di calore al viso. Insiste nell'affermare che il piede sinistro gli sembra notevolmente più piccolo del destro. La coscienza è perfettamente integra. Le diverse prove sulle varie funzioni oculari non rivelano nulla di particolare.
Ore 15.
Si sente fisicamente grande e potente ma si rende conto che le gambe gli tremano. Crede che l'intensità di luce sia oscillante ed ha l'impressione che a ondate le pareti si allontanino e le dimensioni degli oggetti osservati si modifichino. La sintomatologia si va gradatamente attenuando ed il soggetto ritorna assolutamente normale verso le ore 18.

ESPERIENZE SUCCESSIVE

Riguardano 4 soggetti emmetropi e 5 ametropi ai quali ho somministrato dosi di Mescalina variabili da 15 a 45 ctg. La stessa quantità di droga ha provocato in taluni un aumento, in altri una diminuzione delle pulsazioni cardiache. Nessun individuo ha avuto delle nitide visioni allucinatorie esteriorizzate ma piuttosto delle illusioni del genere di quelle descritte nelle precedenti esperienze e qualche scialba visione colorata ad occhi chiusi. Ho cercato con particolare cura di mettere in evidenza eventuali modificazioni delle diverse funzioni oculari ma le prove all'uopo eseguite non hanno approdato a concreti risultati.

Considerazioni

Ho esposto le prime esperienze secondo l'ordine cronologico in cui furono eseguite, omettendo poi la descrizione delle successive che non avrebbe costituito se non una arida e monotona ripetizione di elementi ben poco interessanti. Mi ha indotto ad occuparmi di questo argomento la curiosità scientifica da un lato, il desiderio cioè di controllare particolarmente le asserzioni di qualche autore circa le transitorie modificazioni provocate dalla Mescalina sulla refrazione oculare, la prospettiva poi di potere approdare a qualche conclusione attraverso ad auto-esperienze che mi ripromettevo interessanti e piacevoli.

Non posso certo mettere in dubbio quanto Forster ha constatato e per di più su sé stesso ma d'altra parte devo dire che sono partito coll'idea preconcetta che fosse irrealizzabile l'eventualità di una temporanea e reale scomparsa della miopia in conseguenza dell'azione di una dose sia pure elevata di Mescalina. Questa considerazione non infirma però affatto i risultati negativi delle mie esperienze che furono condotte con assoluta obiettività.

Poteva trattarsi nel caso di Forster di una visione allucinatoria talmente esteriorizzata e nitida al punto da indurre in errore l'autore stesso? Da un lato sarei portato a crederlo se il Dott. Zàdor (Assistente di Forster), nel descrivere la sintomatologia veramente strana e curiosa rilevata durante l'autoesperienza in questione, esprimesse solo delle impressioni e non riportasse invece dei dati precisi che non sono certo di facile interpretazione. Il supporre poi, come dice Zàdor, che la scomparsa della miopia sia riferibile al ripristino della capacità d'accomodazione del cristallino, contrasta evidentemente colle leggi ottiche e fisiologiche in base alle quali una tale modificazione sarebbe possibile solo ammettendo l'evenienza di uno spostamento all'indietro o di un appiattimento della lente.

A parte poi la considerazione che una eventualità di tal genere è difficilmente concepibile non si comprende né si può interpretare il fatto che la variazione dell'acutezza visiva abbia potuto interessare solo alcune zone e non il campo visivo in tutta la sua estensione, pur tenendo conto del descritto stato dì irrequietezza e del tremore dei bulbi oculari.

Circa l'asserzione dello stesso autore il quale ha ottenuto in un soggetto con visione limitata alla metà nasale della retina sinistra un allargamento del campo visivo e la temporanea comparsa della visione stereoscopica, mi pare prudente dubitare dell'esattezza di un apprezzamento basato del resto unicamente sull'asserzione del paziente.

È presumibile poi che sia riferibile ad un equivoco l'affermazione in cui Zàdor parla di scomparsa quasi completa dei "movimenti apparenti dipendenti dal nistagmo".

Sta di fatto ad ogni modo che in nessuna delle mie esperienze ho potuto notare una netta modificazione dell'acutezza visiva sia in individui ametropi come in altri emmetropi. Né si può obiettare che non ho raggiunto in alcun caso la dose di 80 ctg. chè a questa mi sono

avvicinato colla somministrazione di 50 e di 55 ctg. di droga rispettivamente nei soggetti descritti nella VI e nella IV esperienza. Le dosi elevate non dovrebbero del resto essere necessarie per realizzare lo stadio delle visioni che sarebbe raggiunto, secondo quanto Critchley ed altri AA. asseriscono, con meno di 20 ctg. di alcaloide.

È presumibile che la Mescalina agisca diversamente a seconda della particolare suscettibilità individuale, specialmente per quanto riguarda i sintomi tossici e psichici, i quali furono in me stesso abbastanza evidenti e tali da non incoraggiarmi a ripetere l'esperienza con una dose più elevata: questo per la ragione che un più accentuato disturbo della coscienza avrebbe probabilmente ostacolato o reso più difficile un preciso rilievo, un'esatta interpretazione dei sintomi soggettivi ed anche perché, francamente, l'azione tossica della Mescalina è stata in me discretamente molesta.

Non mi dilungo sulle considerazioni a proposito della sintomatologia generale e psichica che può avere tutt'al più qualche importanza dal punto di vista psichiatrico. Mi basti dire che non ho provato alcuna sensazione paragonabile all'euforia da cocaina e che, nel complesso, anche le visioni colorate e decorative sono state assai scialbe e non hanno mai rivestito quel carattere di iperbolicità tanto decantato da altri AA. Lo stesso si può dire nei riguardi delle esperienze praticate su terzi. Anche la campimetria e le ricerche sul senso luminoso e di profondità non hanno dato né ritengo siano in grado di fornire dati interessanti. La percezione dei colori è evidentemente acuita durante l'ebbrezza mescalinica, come pure il senso del rilievo, ma peraltro saltuariamente, con intensità e grado variabile e tale da non potere essere esattamente valutato.

Non credo che la nebulosità dei contorni degli oggetti situati alla periferia del campo visivo e le altre alterazioni della percezione visiva possano essere legate ad ipotetiche e non dimostrate modificazioni del sistema diottrico.

Ho esaminato con particolare attenzione lo stato della pupilla nell'esperienza VI e nel momento in cui il paziente accusava più accentuati i sintomi visivi, ma né in questo né in altri casi ho notato la presenza di un "hippus" di cui taluni parlano e che è da Ceroni messo in relazione con la sensazione di variazione di intensità luminosa e dei movimenti oscillanti degli oggetti*

Tutti gli individui sui quali ho praticato le esperienze non hanno poi provato in complesso sensazioni piacevoli e sono ben certo che nessuno è tentato, pur prestando fede al giudizio quasi unanime degli studiosi i quali ritengono la Mescalina pressoché innocua, di ricorrere a questa droga a scopo voluttuario.

Non riesco pertanto a comprendere come questo alcaloide abbia potuto assumere in certi paesi quella pericolosa diffusione di cui parla Lorenzini nè credo, come qualcuno ha preconizzato, che sia destinata a coprire un posto eminente in terapia, anche per la evidente diversa

sensibilità individuale, dimostrata dal fatto che in taluni soggetti i fenomeni di intossicazione precedono lo stabilirsi dei sintomi psichici e visivi. Così pure le asserzioni degli AA. che sostengono di aver ottenuto in qualche tabetico miglioramento del visus ed allargamento del campo visivo, mi pare debbano pertanto essere accolte con riserva.Per le diverse ragioni che ho esposto e sulle quali dunque non ritorno credo che l'alcaloide in questione sia più indicato per esperimenti nel campo psichiatrico che non in quello oculistico, nel quale ultimo tutt'al più è possibile che possa essere utilizzato vantaggiosamente per lo studio del daltonismo. Ritornando però al classico autoesperimento di Forster, la curiosa fenomenologia oculare riscontrata da questo eminente psichiatra merita di essere attentamente studiata ed interpretata. Queste non ha consentito la negatività delle mie esperienze. Un vasto campo di indagine è dunque aperto agli sperimentatori di buona volontà i quali è consigliabile facciano su se stessi le ricerche.

Nell'autoesperienza si realizzano infatti le migliori condizioni per l'analisi dei fenomeni sensoriali, la stessa persona rappresentando il malato e l'osservatore. La coscienza poi, rimanendo per lo più intatta durante lo stato tossico, consente al soggetto di assistere quasi come spettatore allo svolgersi delle visioni e delle altre sensazioni.

Peraltro anche gli esperimenti non personali possono essere utili allo scopo di mettere in evidenza le eventuali modificazioni della refrazione e gli altri sintomi oculari che costituiscono del resto, tra la i complessa e vaga sintomatologia provocata dalla Mescalina, l'elemento più interessante dal punto di vista oculistico.

Autoriassunto

La strana sintomatologia oculare descritta da alcuni studiosi quale conseguenza dell'intossicazione mescalinica ha indotto l'autore ad interessarsi dell'argomento, sperimentando su sé stesso e su altri 14 soggetti l'azione della droga.

Ha osservate che le rare visioni colorate non hanno nulla della iperbolicità tanto decantata da altri e che i sintomi tossici per contro sono alle volte abbastanza molesti.

Non ha potuto trarre dati precisi dalla campimetria né dalle ricerche sul senso luminoso di profondità.

In contrasto poi con quanto descrive Forster, in nessun caso ha notato una diminuzione o scomparsa della miopia, né in soggetti emmetropi, una modificazione della refrazione.

La **Società Italiana per lo Studio degli Stati di Coscienza,** è stata fondata nel dicembre 1990. Essa si propone come sede aggregativa e di diffusione delle informazioni che riguardano il vasto e multidisciplinare campo di ricerca sugli stati di coscienza, un campo in cui le tematiche spaziano dagli stati di possessione e di trance sciamanica alla neurofisiologia degli stati estatici, dai nuovi movimenti religiosi e filosofici alla storia del rapporto umano (tradizionale e scientifico) con i vegetali e i composti psicoattivi.

Il rapporto tra l'uomo e gli stati modificati di coscienza – siano essi indotti da tecniche sonore, di danza, di deprivazione sensoriale, di assorbimento di sostanze psicoattive – si perde nella notte dei tempi.
Ben oltre le diffuse manifestazioni repressive da un lato e le profanazioni deculturate dall'altro, la **SISSC** intende, attraverso le sue attività, apportare contributi informativi, di studio e di sperimentazione per una seria e libera ricerca sugli stati di coscienza.

Dal punto di vista statutario la **SISSC** «Incoraggia, promuove e facilita lo studio degli stati di coscienza, con particolare enfasi sui mezzi, chimici e non, in grado di modificare, a fine terapeutico, religioso o sperimentale, tali stati. Prende iniziative allo scopo di promuovere uno scambio culturale e operativo fra le diverse comunità scientifiche impegnate in queste ricerche a livello internazionale, nazionale o regionale. Coordina inoltre, attraverso tali scambi, programmi di ricerca tesi all'ottimizzazione degli studi individuali degli Associati».

Dal punto di vista operativo la **SISSC** è impegnata in una serie di iniziative di largo respiro:

1. La formazione di gruppi di lavoro che aggreghino i membri con comuni indirizzi di studio. Sono state individuate finora alcune linee di lavoro, la cui apparente selettività non impedisce che esse possano sovrapporsi, confluire le une nelle altre o il formarsene di nuove. Queste linee sono:
   vegetali psicoattivi (aspetti botanici, chimici, antropologici)
   neurofisiologia degli stati di coscienza
   stati di coscienza e psicoterapia
   estasi religiose
2. La gestione della Redazione Scientifica della Rivista *ALTROVE*.
3. La pubblicazione di un bollettino interno, il *Bollettino d'Informazione SISSC*, che costituisce un modesto ma efficace strumento di circolazione di idee, proposte, opinioni, informazioni in genere.
4. L'organizzazione o la partecipazione a stages, manifestazioni, seminari e analoghe iniziative.
5. In collaborazione con Case Editrici attente alle tematiche portate avanti dalla SISSC, la realizzazione di due pubblicazioni annue, una più snella sotto forma di monografia, tesa al recupero di materiali storici relativi ai "classici" del pensiero enteogenico, e una sotto forma di libro vero e proprio, che consenta ad Autori italiani e stranieri di esprimere e diffondere il proprio pensiero.

Possono associarsi alla **SISSC** persone singole o gruppi e associazioni, purché interessati agli scopi della Società. Le domande, accompagnate da un sintetico *curriculum vitae*, vanno inoltrate a:

SISSC • Casella Postale 15 • 10094 Giaveno (TO)

L'accettazione delle domande, dopo ratifica del Consiglio Direttivo, sarà comunicata ai Richiedenti a stretto giro di posta. I nuovi Soci potranno allora versare la quota annua, come indicato nella pagina centrale esterna.

La quota Associativa annua è di 40 euro (salvo modifiche da parte del Consiglio Direttivo).

L'acquisizione della qualità di Associato dà diritto: ad accedere agli strumenti informativi approntati dalla Società; a ricevere gratuitamente il *Bollettino d'Informazione SISSC* (tre numeri all'anno); a sconti sulle iniziative a pagamento organizzate dalla SISSC; a ricevere gratuitamente *tutto* il materiale prodotto dalla SISSC («Altrove» e le due pubblicazioni annue); a essere coinvolto, una volta verificate le specifiche competenze, nelle attività dei singoli gruppi di ricerca.

Il versamento delle quote associative deve essere effettuato sul conto corrente postale n. **40237109**, intestato a: **SISSC** • Stradale Baudenasca, 17 • 10064 Pinerolo (TO)

Indirizzi di posta elettronica
Gilberto Camilla *camilla.gil@libero.it*
Fulvio Gosso *ossog@libero.it*
Maurizio Nocera *maunocera@libero.it*

SISSC

www.sissc.sachamama.net